ИСТОРИЯ ДИАЛЕКТИКИ XIV–XVIII ВВ.

ИСТОРИЯ ДИАЛЕКТИКИ
XIV–XVIII ВВ.

Издательство «Мысль»
Москва 1974

1Ф
И90

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
Институт философии

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ

Авторский коллектив:

Т. И. ОЙЗЕРМАН — Введение; В. В. СОКОЛОВ — гл. I и VII; А. Х. ГОРФУНКЕЛЬ — гл. II; З. А. КАМЕНСКИЙ — гл. III; Ю. П. МИХАЛЕНКО — гл. IV; Б. Э. БЫХОВСКИЙ — гл. V; Л. И. ФИЛИППОВ — гл. VI; Д. В. ДЖОХАДЗЕ — гл. VIII; И. С. НАРСКИЙ — гл. IX; Р. М. ГАБИТОВА — гл. X; В. М. БОГУСЛАВСКИЙ — гл. XI; В. В. ЛАЗАРЕВ — гл. XII, Т. Б. ДЛУГАЧ — гл. XIII; Р. К. ЛУКАНИН — гл. XIV; З. А. КАМЕНСКИЙ и И. С. НАРСКИЙ — Заключение

Руководитель авторского коллектива — Т. И. ОЙЗЕРМАН

Редколлегия: З. А. КАМЕНСКИЙ,
И. С. НАРСКИЙ, Т. И. ОЙЗЕРМАН

И $\frac{10501\text{-}256}{004(01)\text{-}74}$ 33-74

© Издательство «Мысль». 1974

ОТ ИНСТИТУТА ФИЛОСОФИИ АН СССР

Предлагаемая вниманию читателей книга является второй в серии книг по истории домарксистской диалектики, подготавливаемых сотрудниками Института философии АН СССР с привлечением в число авторов отдельных ученых из других научных учреждений и учебных заведений.

Во второй книге названной серии было невозможно полностью устранить тот недостаток, о котором мы говорили, публикуя первую книгу этой серии — «Историю античной диалектики». Как и та книга, выпускаемый теперь труд, являясь коллективной монографией, не избежал некоторой неполноты, а в отдельных случаях и фрагментарности изложения.

Но авторам и редакторам представляется, что основные явления истории диалектики рассматриваемого периода в данной книге охвачены. Эта вторая книга будет, как мы надеемся, встречена читателем с особенным интересом, поскольку в ней идет речь об очень мало разработанной проблеме — о диалектике в тот период истории философии, для которого в основном было характерно господство метафизического способа мышления. Между тем лучшие достижения диалектической мысли в Западной Европе XIV—XVIII вв. послужили отправным пунктом и одним из теоретических источников для последующего взлета идеалистической диалектики в немецкой классической философии конца XVIII—первой трети XIX в.

В нашей философской литературе настоящая работа является одной из первых, в которой авторы попытались применительно к периоду XIV—XVIII вв. показать, как могла развиваться и как именно развивалась диалектика в этих неблагоприятных для нее условиях, а также наметить определенные этапы и очертить специфические особенности в развитии диалектики в этот период.

Авторы и редакторы выражают благодарность всем тем, кто прочитал книгу в рукописи и своими замечаниями и советами помог улучшить ее.

Научно-организационную и научно-техническую работу по книге вели сотрудники Института Р. М. Габитова, Т. С. Григолюк, В. А. Жучков, М. М. Ловчева, Р. К. Луканин.

Авторский коллектив будет признателен читателям, которые пришлют свои отзывы, замечания и предложения по адресу: Москва, Г-19, Волхонка 14, Институт философии АН СССР, Сектор истории философии стран Западной Европы и Америки.

ПРОБЛЕМЫ ДИАЛЕКТИКИ В ЭПОХУ ГОСПОДСТВА МЕТАФИЗИЧЕСКОГО СПОСОБА МЫШЛЕНИЯ

История диалектики нередко трактуется как история определенного учения, метода, методологии. Это, казалось бы, само собой разумеющееся, лишь констатирующее факты воззрение в действительности оказывается недооценкой диалектики. Нет необходимости доказывать, что в истории философского и научного знания существовало (и все еще существует) множество учений, методов, методологий. Поэтому диалектика не может быть определена лишь как одно из этих учений и методов наряду с другими. Она представляет собой фундаментальное измерение интеллектуального прогресса человечества. Разумеется, это не исключает того, что диалектика является и методом, так же как и теорией, — теорией развития.

В. И. Ленин видел в диалектике Гегеля «обобщение истории мысли» (3, т. 29, стр. 298). В еще большей степени это относится к марксистской, материалистической диалектике, которая научно обобщает действительную историю познания. А это означает, что методически осознанная и логически выраженная реальная диалектика исторически развивающегося познания составляет важнейшее содержание диалектического метода. Именно поэтому развитие марксистской диалектики (и диалектико-материалистического миропонимания в целом) может быть правильно понято лишь как гносеологический итог истории познания. Только развитие знания и осмысление этого исторического процесса позволяют понять, что сущность *является,* а явление (в том числе и видимость, которой нередко пренебрегают) существенно, что исследование вопреки представлениям обыденного здравомыслия не исчерпывается познанием сущности, а переходит от сущности, так сказать, первого порядка к сущности второго порядка, сущности третьего порядка и т. д. до тех пор, пока цель исследования (продиктованная конкретной теоретической или практической задачей и ограниченная предметом данной науки, уровнем ее развития, наличными средствами

исследования) не будет достигнута. То же следует сказать о всех законах и категориях материалистической диалектики: их познание, которое не следует понимать лишь как дополнение к уже известному знанию, никогда не завершается.

Логическое, во всяком случае в его диалектической интерпретации, есть теоретическое осмысление исторического процесса. Мы имеем в виду не только диалектическую логику и гносеологию, но и диалектико-материалистическое понимание объективной реальности, т. е. всего существующего безотносительно к познанию. И если диалектика, употребляя известное выражение В. И. Ленина, есть «итог, сумма, вывод *истории* познания мира» (3, т. 29, стр. 84), то исследование *истории* этого теоретического осмысления этого пройденного познанием пути — благодарная задача историко-философской науки. Этим определяется место истории диалектики как специальной философской дисциплины, эвристическое значение которой трудно переоценить.

Философия марксизма, которая диалектически переработала домарксовский материализм и материалистически переработала идеалистическую диалектику Гегеля, естественно, отличается от других философских учений своей высокой оценкой роли диалектики в развитии философского знания и науки вообще. Подчеркивая качественное отличие диалектического и исторического материализма от предшествующей философии, Энгельс указывал, что теоретическим наследием, которое усваивает и развивает научно-философское мировоззрение марксизма, является «только диалектический способ мышления и понимание всего природного, исторического и интеллектуального мира в качестве бесконечно движущегося, находящегося в постоянном процессе возникновения и исчезновения» (1, т. 20, стр. 23). Марксистское понимание всего «природного, исторического и интеллектуального мира», так же как и соответствующий ему диалектический способ мышления, носит материалистический характер.

В «Анти-Дюринге» и «Диалектике природы» Энгельс дал замечательный анализ двух важнейших эпох истории диалектики в домарксистской философии — древнегреческой философии и классического немецкого идеализма. Эти исторические эпохи разделяют более полутора тысяч лет: эллинистический период, феодальная

общественно-экономическая формация, возникновение и утверждение капиталистического способа производства в наиболее развитых европейских странах.

Было бы, разумеется, неправильно полагать, что диалектический способ мышления, получивший столь значительное развитие в древнегреческой философии, совершенно исчезает в последующие полторы тысячи лет. Философские учения периода разложения античного рабовладельческого общества, ранняя средневековая философия и в особенности учения эпохи Возрождения дают немало примеров глубокого диалектического прозрения. В буржуазной философии XVII—XVIII вв. Декарт, Спиноза, Лейбниц, Руссо, Дидро и некоторые другие философы высказывают гениальные диалектические идеи. Однако в целом учения этих мыслителей носят отнюдь не диалектический характер. Таким образом, полуторатысячелетие, отделяющее друг от друга две основные, важнейшие исторические формы диалектики, в основном характеризуется господством метафизического способа мышления. И это не случайно, а закономерно.

Диалектика не могла быть господствующим способом мышления в эпоху средневековья, когда духовная диктатура церкви, господство схоластики и превращение философии в служанку теологии препятствовали развитию античной диалектической традиции, которое предполагает интеллектуальную независимость мыслителя, критически исследующего факты и высказывания, осмысливающего повседневный опыт и научные открытия без оглядки на освященные религией авторитеты. Правда, средневековой схоластике нередко противостояли чуждые церковной ортодоксии и теологическому догматизму мистические учения; некоторые из них (достаточно вспомнить Мейстера Экхарта и Якоба Бёме) заключали в себе замечательные диалектические догадки. Но это не отменяло основной закономерности — господства метафизического способа мышления в его наиболее односторонней (и вместе с тем воинствующей) теологической форме.

Эпоха Возрождения, несомненно, характеризуется разрывом со схоластической метафизикой и частичным возрождением античного диалектического способа мышления. «Это был величайший прогрессивный переворот из всех пережитых до того времени человечеством, эпоха,

которая нуждалась в титанах и которая породила титанов по силе мысли, страсти и характеру, по многосторонности и учености. Люди, основавшие современное господство буржуазии, были всем чем угодно, но только не людьми буржуазно-ограниченными» (1, т. 20, стр. 346). Энгельс противопоставляет великих деятелей эпохи Возрождения идеологам буржуазного общества. Эти деятели, свободные от феодальной, теологической и схоластической ограниченности, не были вместе с тем и буржуазно-ограниченными людьми. В их учениях отразилась переломная эпоха: возникновение капитализма, крушение феодального образа жизни, первые выдающиеся успехи естествознания. Это, по-видимому, было источником диалектических идей Николая Кузанского, Джордано Бруно, Б. Телезио, Томмазо Кампанеллы и других мыслителей Возрождения. Схоластическому богословию и его креационистской доктрине мыслители эпохи Возрождения, как правило, противопоставляли пантеизм, по учению которого бог и природа в сущности тождественны и лишь в рамках этого абсолютного единства имеют место относительные различия между земным и небесным, человеческим и божественным, движением и покоем. Пантеизм эпохи Возрождения в лице его наиболее выдающихся представителей (Николай Кузанский, Джордано Бруно) был своеобразным, не сбросившим еще религиозной формы учением о материальном единстве мира, единстве духовного и материального, единстве противоположностей вообще. Созданное Николаем Коперником и его непосредственными продолжателями гелиоцентрическое мировоззрение не только опрокинуло метафизическую картину Вселенной с Землей в качестве неподвижного центра, но и выдвинуло на первый план проблему движения, единства конечного и бесконечного, преходящего и вечного.

Эпоха Возрождения сменилась эпохой ранних буржуазных революций, которые привели к победе и утверждению капиталистического способа производства в Западной Европе. Однако эта новая эпоха, несмотря на образующие ее важнейшее содержание революционные перевороты, характеризуется фактическим отрицанием диалектического способа мышления. Следует, конечно, иметь в виду, что речь идет не о возрождении схоластической метафизики. Метафизический способ мышления, который формируется в XVII—XVIII вв.,

является еще более решительным отрицанием схоластики, чем философия эпохи Возрождения. Но он представляет собой в то же время также отрицание античной диалектической традиции.

Метафизический способ мышления, сложившийся в Новое время, как будет показано ниже, вполне соответствовал сущности капиталистического прогресса. Однако непосредственно он представляется несовместимым с теми революционными преобразованиями, которые утверждали капиталистический способ производства. Впрочем, одна лишь констатация данного противоречия совершенно недостаточна для понимания этой стадии интеллектуального развития человечества.

Суть дела заключается в том, что философы XVII—XVIII вв., несмотря на их отрицательное отношение к античной диалектике, исторически подготавливали диалектику классиков немецкого идеализма. Без метафизических систем XVII в., без французского материализма XVIII в. не было бы диалектики Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля.

Если в истории человечества существуют периоды, когда диалектика общественного развития выступает на поверхность, то к ним, несомненно, следует отнести и эту эпоху. Буржуазные революции XVII—XVIII вв. представляли собой «*победу нового общественного строя*, победу буржуазной собственности над феодальной, нации над провинциализмом, конкуренции над цеховым строем, дробления собственности над майоратом, господства собственника земли над подчинением собственника земле, просвещения над суеверием, семьи над родовым именем, предприимчивости над героической ленью, буржуазного права над средневековыми привилегиями» (1, т. 6, стр. 115). Маркс и Энгельс подчеркивали, что в течение одного века буржуазия создала больше производительных сил, чем все предшествующие поколения, вместе взятые. Казалось бы, это громадное ускорение исторического процесса, уничтожившее веками сохранявшийся в почти неизменном виде общественный уклад, опрокинувшее гармонировавшие с этой застойностью экономики традиционные идеологические представления, обнажившее скрытые в предшествующий период антагонистические противоречия и противоположности, должно было породить историческую, диалектическую оценку совершившегося социального переворота и его

многообразных последствий. В действительности же произошло нечто противоположное. Идеологи молодой прогрессивной буржуазии абстрактно, антидиалектически противопоставляли феодализму новое буржуазное общество, рассматривая его как абсолютную противоположность предшествующему общественному строю, который третировался как неестественный, не соответствующий якобы неизменной природе людей. Таким образом, буржуазная революционность получила свое адекватное выражение в антидиалектическом отрицании предшествующей истории, в концепции неизменной сущности человека, осуществлением которой объявлялся капиталистический строй. Отсюда следует, что повсеместное распространение недиалектической, метафизической интерпретации явлений природы и общества как в сущности своей неизменных, несмотря на очевидные даже для поверхностного взора изменения в сфере явлений, было далеко не случайным. Это, однако, не означает, что в ходе утверждения капиталистического способа производства мышление философов и естествоиспытателей стало еще более чуждым диалектике, чем в предшествующую феодальную эпоху. Дело, как будет показано ниже, обстояло далеко не так просто и однозначно.

Следует вместе с тем подчеркнуть, что становление и развитие диалектического миропонимания в немецкой классической философии, несомненно, питалось осознанием и исследованием тех коренных социальных преобразований, которыми ознаменовалось утверждение капиталистического способа производства. Этого осознания диалектики социального процесса еще не могло быть на более ранних ступенях развития капитализма, когда противоречия его еще недостаточно выявлялись. Французские просветители — главные деятели философской революции во Франции — оставались метафизически мыслящими буржуазными революционерами. Необходима была целая историческая эпоха, в ходе которой сформировалось, в частности, и критическое отношение к предшествующим социальным преобразованиям, для того, чтобы диалектика социального развития, столь впечатляюще обнаружившаяся благодаря революционному переходу от феодализма к капитализму, нашла свое теоретическое выражение в философских исследованиях. И понадобилось еще больше времени — об этом свидетельствует вся история естествознания,— прежде чем

диалектическое мышление стало безусловной необходимостью для наук о природе, как об этом писал Энгельс, подытоживая в «Диалектике природы» великие естественнонаучные открытия середины XIX в.

Основоположники науки Нового времени были не просто гениальными учеными, первооткрывателями фундаментальных областей научного исследования. Они были революционерами, ниспровергавшими традиционное мировоззрение и установившуюся в феодальном обществе иерархию знания, в соответствии с которой теология занимала высшую ступень, философия — среднюю, а наука — низшую.

Энгельс писал об одном из первых революционных актов науки этой эпохи: «Чем в религиозной области было сожжение Лютером папской буллы, тем в естествознании было великое творение Коперника...» (1, т. 20, стр. 509). Система Коперника, которую не без основания называют гелиоцентрическим *мировоззрением*, отвергнув чувственно данную видимость движения Солнца вокруг якобы неподвижной Земли, указала на неизбежность противоречия между рациональным научным пониманием действительности и ее чувственным восприятием. Однако открытие этого необходимого противоречия (правда, философски не осознанное, не обобщенное Н. Коперником) не привело к диалектической интерпретации процесса познания, во всяком случае в XVII—XVIII вв. Философская интерпретация процесса познания в эту историческую эпоху свелась в основном к явно недиалектическому противопоставлению рационального чувственному, теоретического — эмпирическому в системах рационалистической метафизики.

Нет необходимости доказывать, что философы-эмпирики, выступавшие против рационалистической недооценки познавательного значения чувственности, оказались неспособны преодолеть это метафизическое заблуждение; они противопоставляли рациональному чувственное, теоретическому — эмпирическое, т. е. подобно рационалистам впадали в метафизическое заблуждение, не видя относительности этих противоположностей, их превращения друг в друга.

Мы не будем останавливаться на других великих открытиях этой исторической эпохи, открытиях, которые впоследствии были поняты как подтверждение и развитие диалектического способа мышления, хотя в свое

время они представлялись вполне согласующимися с логическими нормами метафизического метода, который интерпретировал на свой лад формальную логику и тем самым превращал ее в противницу диалектики. Это относится, в частности, к аналитической геометрии, творцом которой был философ Декарт, так же как и к дифференциальному и интегральному исчислению, одним из создателей которого был философ Г. В. Лейбниц.

Таким образом, диалектика, которую нередко характеризуют как логику парадоксов, сама оказалась в парадоксальной ситуации. В античном обществе, в котором теоретическое знание развивалось почти исключительно на почве повседневного опыта, в обществе, которое, строго говоря, еще не знало науки как систематически развитого знания, диалектика была основной формой теоретического мышления. Когда же благодаря утверждению капиталистического строя сложились науки о природе (и соответствующие им специальные методы исследования), место диалектики занял метафизический способ мышления. Противники диалектики истолковывают этот исторический факт как наглядное свидетельство того, что диалектика по самой своей природе принадлежит донаучной эпохе интеллектуального развития человечества. Эта антидиалектическая позиция означает признание метафизического способа мышления единственно научным методом. Несостоятельность такого вывода очевидна. Но столь же очевидна необходимость разъяснения, каким образом диалектика может стать методом специального научного исследования, которым занимаются частные науки. Не является ли диалектика, поскольку она оперирует наиболее общими понятиями, специфически философским методом, принципиально непременимым за пределами философии? Эти вопросы не ставились метафизическими материалистами XVII—XVIII вв., так же как и другими философами этой эпохи, разрабатывавшими метафизический метод не только в философии, но и в естествознании. Такого рода вопросы были поставлены значительно позже, когда естествознание благодаря выдающимся открытиям середины XIX в. стихийно встало на путь диалектической интерпретации своих научных результатов и методов, посредством которых они были достигнуты. Именно в это время позитивизм (а впоследствии и неопозитивизм) в своей борьбе против идеалистической диа-

лектики Гегеля, с одной стороны, и материалистической диалектики — с другой, стал обосновывать тезис о принципиальной ненаучности диалектического мышления.

Позитивизм, как известно, утверждает, что диалектика несовместима с формальной логикой, которая устанавливает непременные условия всякого связного, последовательного и доказательного мышления. В действительности же диалектика несовместима с метафизически интерпретируемой формальной логикой. Позитивистский тезис об алогичности диалектики обосновывается с помощью поверхностных представлений о диалектике, которая трактуется не как теория развития, а как особый способ высказывания, построения предложений. Позитивистская критика умозрительной диалектики античных философов и немецкой идеалистической диалектики выявляла и действительные пороки, присущие этим историческим формам диалектического миропонимания. Но все дело в том, что позитивизм (и неопозитивизм), отказываясь от исторического подхода к диалектике, от принципа историзма вообще, принципиально игнорировал развитие диалектики, не говоря уже о перспективах этого развития. Действительные пороки античной диалектики и идеалистического метода Гегеля абсолютизировались, истолковывались как сущность диалектики вообще и, больше того, приписывались материалистической диалектике, созданной Марксом и Энгельсом. В конечном счете позитивистская борьба против диалектики оказывается разновидностью буржуазной критики марксизма. Одной из основных задач этой критики было «доказательство» принципиальной несовместимости диалектики с «точными науками», которые истолковывались как в принципе антидиалектические. При этом, конечно, ссылались в особенности на тот факт, что естествознание, сформировавшееся в Новое время, отказалось от диалектической традиции, господствовавшей в античном теоретическом мышлении. Этот факт, о котором уже говорилось выше, несомненно заслуживает более подробного рассмотрения. Таким образом, несостоятельность позитивистской интерпретации диалектики, обнаружившаяся в ходе развития самого позитивизма, не отменяет необходимости объяснения исторических (исторически преходящих) причин перехода от наивной диалектики древних к метафизическому способу мышления Нового времени.

Одной из важнейших и наиболее примечательных особенностей энгельсовской характеристики метафизического метода является указание на то, что этот метод — во всяком случае в том виде, в каком он сложился в XVII—XVIII вв., — был порожден насущными потребностями естествознания. Метафизический способ мышления, указывает Энгельс, «имел в свое время великое историческое оправдание. Надо было исследовать предметы, прежде чем можно было приступить к исследованию процессов. Надо сначала знать, что такое данный предмет, чтобы можно было заняться теми изменениями, которые с ним происходят. Так именно и обстояло дело в естественных науках. Старая метафизика, считавшая предметы законченными, выросла из такого естествознания, которое изучало предметы живой и неживой природы как нечто законченное» (1, т. 21, стр. 303). Это соответствовало эпохе, когда естествознание (разумеется, за исключением классической механики, тесно связанной с математикой) занималось главным образом накоплением фактических данных, их эмпирическим описанием, классификацией. «И в самом деле, — подчеркивает Энгельс, — если до конца прошлого столетия естествознание было преимущественно *собирающей* наукой, наукой о законченных предметах, то в нашем веке оно стало в сущности *упорядочивающей* наукой, наукой о процессах, о происхождении и развитии этих предметов и о связи, соединяющей эти процессы природы в одно великое целое» (1, т. 21, стр. 303). Энгельс, таким образом, связывает метафизический способ мышления с исторически определенной (и преходящей) стадией развития естествознания. Речь идет о метафизике как методе естествоиспытателей-эмпириков XVII—XVIII вв., т. е. о специфической разновидности метафизического способа мышления. Энгельс, следовательно, отличает метод естествоиспытателей XVII—XVIII вв. от того метафизического спекулятивного метода, который служил орудием построения философских систем рационалистов-идеалистов XVII в. и их предшественников, начиная с Платона и Аристотеля. Тот метафизический метод, о котором говорит Энгельс, сформировался в естествознании и затем был воспринят философами. При этом Энгельс прежде всего указывает на философов-материалистов Ф. Бэкона и Д. Локка, как на мыслителей, которые перенесли метафизику из есте-

ствознания в философию. Это обстоятельство делает особенно очевидным, что речь идет не о метафизике вообще, а о ее специфической форме.

Сравнивая метафизический способ мышления естествоиспытателей с древнегреческой диалектикой, Энгельс отмечал, что последняя правильно схватывает «общий характер всей картины явлений», но не дает представления о тех элементах, сторонах, частях, без которых не может быть уяснена общая картина. Между тем задача естествознания Нового времени как раз и заключалась в изучении этих «частностей», которые именно в Новое время были впервые поняты как необходимые, существеннейшие компоненты природного целого.

Потребности развивающегося капиталистического производства и потребления диктовали естествознанию, которое только в эту эпоху (со второй половины XV в.) становится наукой, задачи эмпирического описания, классификации всего того, что так или иначе вовлекалось в сферу общественной практики и в культурный обиход. Эти потребности, поскольку они составляли также условие капиталистического прогресса, требовали выявления, разграничения, описания различных минералов, металлов, растений, животных, географических районов, ископаемых веществ и т. д. Науки, накапливающие фактические данные для последующих теоретических обобщений, были одушевлены стремлением как можно точнее разделять сложные тела и вещества на составляющие их части с тем, чтобы описать явления, вещи, свойства, которые в античную эпоху обычно выпадали из поля зрения или просто отождествлялись (так, например, качественно различные вещества сводились к воде, или воздуху, или огню).

Античность не поднялась выше представления, согласно которому все существующее состоит из воды, огня, воздуха и земли. Эта гипотеза продержалась в философии до XVIII в., мы находим ее у французских материалистов и некоторых естествоиспытателей Нового времени. Отсюда понятно, что для изучения отдельного, особенного в его реальном отличии от другого отдельного, особенного необходимо было вырывать его из естественной связи, значение которой еще не могло быть надлежащим образом оценено. Конечно, познание отдельного, особенного не ограничивается его вычленением и эмпирическим описанием; оно предполагает исследование

его места в системе, элемент которой оно составляет, анализ взаимосвязей, изменения, развития того целого, которое определяет свои части. Но естествознание XVII—XVIII вв. еще не ставило себе такой многосторонней задачи; оно ограничивалось преимущественно расчленением природы, анализом, методологическую основу которого составляло неизбежно одностороннее механистическое мировоззрение. Именно эта односторонность, оправданная уровнем развития самого естествознания, и составляла одно из основных условий его успехов. Энгельс пишет: «Разложение природы на ее отдельные части, разделение различных процессов и предметов природы на определенные классы, исследование внутреннего строения органических тел по их многообразным анатомическим формам — все это было основным условием тех исполинских успехов, которые были достигнуты в области познания природы за последние четыреста лет. Но тот же способ изучения оставил нам вместе с тем и привычку рассматривать вещи и процессы природы в их обособленности, вне их великой общей связи, а в силу этого — не в движении, а в неподвижном состоянии, не как существенно изменчивые, а как вечно неизменные, не живыми, а мертвыми. Перенесенный Бэконом и Локком из естествознания в философию, этот способ понимания создал специфическую ограниченность последних столетий — метафизический способ мышления» (1, т. 20, стр. 20—21).

Вычленение отдельного из общей связи явлений, разделение целого на части, искусственная изоляция отдельного с целью описания тех его свойств, которые обнаруживаются в этих условиях, — необходимая исследовательская процедура, значение которой нисколько не уменьшается в ходе прогресса наук. Но лишь при определенных исторических условиях, о которых говорит Энгельс, эта процедура, впервые ставшая основным методологическим приемом, влекла за собой метафизическое миропонимание. Естествознание XVII—XVIII вв. еще не располагало данными, которые свидетельствуют о *существенности*, а тем более о *всеобщности* изменения, развития, взаимосвязи явлений в природе и обществе. Теоретический уровень тогдашнего естествознания, ограниченность фактических данных, которыми оно располагало, делали невозможным научно-диалектическое понимание природы, в то время как наивно-диалекти-

ческие обобщения древнегреческих материалистов вполне обнаружили свою недостаточность в естественнонаучном отношении. Отвергнув наивное натурфилософское представление древних о том, что все возникает из некоего первовещества, науки о природе отказались вообще от идеи возникновения и развития природных явлений, которая в тогдашних условиях не могла быть научно обоснована и, как правило, не имела непосредственного эвристического значения для решения специальных проблем естествознания.

Таким образом, тот метафизический метод, который сложился в естествознании XVII—XVIII вв., был прежде всего методом эмпирического исследования. Этот метод по своему происхождению и по своему содержанию отличается от других разновидностей метафизического способа мышления, которые ему предшествовали или же существовали наряду с ним. Схоластический метод рассуждения был весьма далек от эмпирического описания, разграничения отдельных явлений, их классификации и анализа. Но это, конечно, был метафизический метод, несмотря на то что схоласты, ссылаясь на Аристотеля, нередко называли его диалектикой, имея в виду первоначальный смысл термина: искусство ведения спора. Метод эмпирического естествознания, называемый Энгельсом (так же как и Гегелем) метафизическим, есть принципиальное отрицание приемов схоластического философствования, которое сводилось главным образом к чисто умозрительному разграничению понятий. Схоластика, например, различала vacuum mundanum (пустота в пределах мира), vacuum extramundanum (пустота, находящаяся за пределами мира), vacuum dissiminatum (рассеянная пустота), vacuum coacervatum (пустота, сосредоточенная в одном месте). Нет необходимости доказывать, что эти субтильные дистинкции имели весьма малое отношение к эмпирически устанавливаемым свойствам явлений природы. Метафизический метод естествоиспытателей возник как антитеза схоластике. Таков индуктивный метод Ф. Бэкона и принципы сенсуалистической редукции общих понятий, разработанные Д. Локком — продолжателем бэконовской эмпирической методологии.

Следует, далее, отличать метафизический метод эмпирического естествознания XVII—XVIII вв. от спекулятивного метода рационалистических метафизических систем Декарта, Спинозы, Лейбница. Термин «метафи-

зика», как известно, имеет два основных значения, которые лишь в некоторых случаях совпадают друг с другом. В рукописном каталоге сочинений Аристотеля трактат, посвященный так называемой первой философии, следовал непосредственно после «Физики» и потому был условно назван его комментаторами «Метафизика», т. е. «следующий за физикой». Это слово стало обозначать учение о бытии безотносительно к его чувственно воспринимаемым свойствам, т. е. теорию абсолютного сверхчувственного бытия, которая, как правило, носила идеалистический характер. Маркс и Энгельс подчеркивали, что единственным последовательным противником спекулятивной метафизики является материализм. Заслуга Д. Локка состояла прежде всего в том, что им была создана *«положительная антиметафизическая* система» (1, т. 2, стр. 142). Но Локк, как известно, был метафизическим материалистом; именно Локк, как отмечает Энгельс, перенес метафизический способ мышления из естествознания в философию. Следовательно, антиметафизичность философии Локка заключалась в том, что он противопоставил метафизической теории сверхопытной реальности и сверхопытного знания материалистический сенсуализм. «Локк обосновал философию bon sens, здравого человеческого смысла, т. е. сказал косвенным образом, что не может быть философии, отличной от рассудка, опирающегося на показания здоровых человеческих чувств», — пишут Маркс и Энгельс (1, т. 2, стр. 144).

Метафизика XVII в., указали Маркс и Энгельс, была разбита французским Просвещением и в особенности французским материализмом XVII в. Немецкий классический идеализм, продолживший традиции спекулятивной метафизики XVIII в., нашел себе достойного противника в материалистической философии Фейербаха. Метафизика, писали в этой связи основоположники марксизма, «будет навсегда побеждена *материализмом,* достигшим теперь благодаря работе самой *спекуляции* своего завершения и совпадающим с *гуманизмом»* (1, т. 2, стр. 139).

Мы лишены возможности специально рассматривать здесь методологию спекулятивной метафизики. Эта методология, по-видимому, не поддается однозначному определению. Ее далеко не во всех случаях следует считать полностью метафизической, в полном объеме можно

считать антидиалектической: ведь именно Декарта и Спинозу, основоположников метафизики XVII в., Энгельс называет блестящими представителями диалектики в философии Нового времени. Что же касается Гегеля, то общеизвестно, что методом его спекулятивно-метафизической системы была идеалистическая диалектика.

Возвращаясь к XVII в., мы можем сказать, что метод тогдашней спекулятивной метафизики в значительной мере представлял собой философскую интерпретацию математических методов. Это относится не только к философско-геометрическому методу Спинозы, но и к принципам исследования Декарта и Лейбница. Нам представляется, что различие между методом спекулятивной метафизики XVII в. и метафизическим методом эмпирического естествознания соответствует качественному различию, существующему между математическим и естественнонаучными способами исследования, в особенности если иметь в виду эмпирическое естествознание того времени.

Итак, рассмотрение основных значений термина «метафизика» в философии Нового времени подсказывает вывод, что в исторически определенных условиях метафизический способ мышления как метод эмпирического исследования был совершенно необходимой ступенью развития познания. Метафизический материализм XVII—XVIII вв. теоретически выразил эту историческую необходимость. И поэтому не случайно, что именно метафизический материализм нанес решающее поражение спекулятивно-метафизическим (т. е. претендующим на познание метафизической реальности) и в большинстве случаев идеалистическим системам XVII в., определяющую особенность которых составляло отрицание сенсуалистической гносеологии и, следовательно, существенная недооценка эмпирического исследования природы.

Поскольку диалектика классиков немецкого идеализма возникла не столько как рецепция античного диалектического философствования, сколько как осмысление нового социально-исторического опыта и достижений естествознания, формой ее философской подготовки следует считать непосредственно предшествовавшие ей недиалектические учения. Необходимо, следовательно, избежать абстрактного противопоставления диалектики классиков немецкой идеалистической философии метафизическому методу естествоиспытателей и мате-

риалистов XVII—XVIII вв. Только конкретное исследование этой далеко не абсолютной противоположности способствует выяснению действительной исторической связи между необходимыми этапами развития познания.

Декарт, Спиноза, Лейбниц, которым принадлежит выдающееся место в истории диалектики, были, как известно, создателями метафизических философских систем, задача которых состояла, в частности, в доказательстве возможности сверхчувственного знания, предметом которого должна быть сверхчувственная реальность. Метафизические системы были, следовательно, несвободны от теологических допущений. Но конечно, не эта особенность великих метафизических систем XVII в. придает им выдающееся значение. В. И. Ленин указывал, что Лейбниц через теологию подходил к принципу неразрывной связи материи и движения. Это значит, что Лейбниц субъективно связывал принцип диалектического единства мира как целого с постулатом предустановленной гармонии, используя этот постулат для обоснования отнюдь не теологической идеи.

Главное прогрессивное содержание метафизических систем XVII в. состояло в глубоком анализе качественного отличия теоретического знания от эмпирического, в исследовании тех отношений и связей, которые являются «сверхчувственными» лишь в том смысле, что они познаются только абстрагирующим мышлением, содержание которого несводимо к чувственным данным. Не случайно, конечно, то обстоятельство, что диалектические идеи высказываются Декартом главным образом в космогонии и аналитической геометрии; у Спинозы диалектические идеи связаны прежде всего с пониманием субстанции как причины самой себя; у Лейбница же целый комплекс диалектических идей связан с открытым им дифференциальным исчислением.

Таким образом, в метафизических системах XVII в. мы сталкиваемся с противоположностью между диалектикой и метафизическим способом мышления в его исторически прогрессивной форме существования. Констатируя эти факты, мы получаем возможность конкретизировать общую постановку вопроса о развитии диалектики в эпоху господства метафизического способа мышления. Буржуазная философия возникает и складывается в борьбе с феодальной идеологией, причем эта борьба по своему мировоззренческому значению далеко

выходит за рамки той конкретной исторической ситуации, которая ее порождала и вдохновляла. Мы имеем в виду борьбу против религиозных предрассудков, авторитаризма, тридиционализма, догматизма, т. е. тех определяющих элементов феодальной идеологии, отрицание которых выражало революционное отношение нового общественно-экономического уклада к исторически изжившей себя старой формации. Мы ограничимся лишь одним примером такого революционного отношения нового к старому — философией основоположника материализма Нового времени Ф. Бэкона. Тщетно ожидать, говорит он, приращения наук от прививки нового к старому, «должно быть совершено обновление до последних основ» (40, стр. 114). Нужно проложить человеческому разуму новую дорогу, совершенно отличную от той, по которой шли мыслители прошлого. Истина — дочь времени, а не авторитета. Следует избавиться от переоценки того наследия, которое досталось Новому времени от прошлого, ибо преувеличенное представление о собственном богатстве — одна из причин бедности. Прошлое — детство человеческого интеллекта, и «было бы постыдно для людей, если бы границы умственного мира оставались в тесных пределах того, что было открыто древними...» (40, стр. 151). Только подлинное исследование, которое руководствуется научным методом, создание которого Бэкон считает своей главной задачей, достигает истинных результатов.

Тот факт, что метафизический способ мышления в его специфически буржуазной, связанной с эмпирическими исследованиями форме складывается как отрицание феодального мировоззрения, придает этому способу мышления исторически прогрессивные черты, которые, конечно, не дают основания для противопоставления его диалектике. Ленин называет отрицание важнейшей чертой диалектики. При этом имеется в виду не огульное, а конкретное, позитивное отрицание. Именно таково по своему характеру отрицание авторитаризма, традиционализма и догматизма в буржуазной философии XVII—XVIII вв. Необходимо, следовательно, оценивать метафизический способ мышления философов и естествоиспытателей XVII—XVIII вв. не с точки зрения его абстрактной противоположности диалектике, а в контексте реальных исторических условий того времени.

Буржуазное просвещение в целом не отличалось диалектическим пониманием природы и истории. Но критика им феодальной косности, консерватизма, религиозной нетерпимости и невежества, несомненно, прокладывает дорогу тому историческому, диалектическому воззрению на человечество, которое впоследствии было разработано классиками немецкой философии. Следует, впрочем, отметить, что в некоторых отношениях буржуазные просветители XVII—XVIII вв. оказывались более решительными сторонниками историзма, чем, например, Гегель, который, как и классики английской политической экономии, исходит из сложившегося к его времени догматического буржуазного представления о вечности частной собственности. Т. Гоббс, философ эпохи ранних буржуазных революций, утверждал, что предшествующее цивилизации естественное состояние характеризуется «отсутствием собственности, отсутствием владения, отсутствием точного разграничения между моим и твоим» (62, стр. 116). Такое убеждение — далеко не случайное явление в прогрессивной буржуазной идеологии XVII в. Его фактическую основу образует борьба против феодального способа производства и распределения, однако в своем теоретическом развитии оно влечет за собой и более широкую постановку вопроса. Так, Спиноза, обосновывая буржуазно-демократическое требование гражданского равенства, приходит к выходу, что «в природе нет ничего, про что можно было бы сказать, что оно есть собственность такого-то человека, а не другого, но все принадлежит всем и вследствие этого в естественном состоянии нельзя представить никакого желания отдавать каждому ему принадлежащее или брать чужое...» (172, т. I, стр. 554). Еще дальше Гоббса и Спинозы в понимании частной собственности идет Ж.-Ж. Руссо.

Не следует, разумеется, преувеличивать смысл приведенных высказываний, которые в контексте эпохи буржуазного переустройства общества не заключают в себе ничего социалистического и вследствие научно несостоятельного допущения «естественного» состояния человечества были, разумеется, далеки от подлинного историзма. И тем не менее их значение в подготовке диалектического миропонимания и способа мышления представляется нам несомненным. Антифеодальный характер прогрессивной буржуазной философии, внутренне присущий ей пафос отрицания застойных социальных

отношений, дух свободомыслия, гражданственности, социального прогресса — все это способствовало формированию антиметафизических тенденций, которые время от времени прорывают узкий горизонт метафизического мировоззрения.

Энгельс писал, что диалектическая философия «разрушает все представления об окончательной абсолютной истине и о соответствующих ей абсолютных состояниях человечества так же, как буржуазия посредством крупной промышленности, конкуренции и всемирного рынка практически разрушает все устоявшиеся, веками освященные учреждения. Для диалектической философии нет ничего раз навсегда установленного, безусловного, святого. На всем и во всем видит она печать неизбежного падения, и ничто не может устоять перед ней, кроме непрерывного процесса возникновения и уничтожения, бесконечного восхождения от низшего к высшему» (1, т. 21, стр. 276). Как это на первый взгляд ни парадоксально, прогрессивные буржуазные философы XVII—XVIII вв., несмотря на метафизическую ограниченность своих воззрений, внесли определенный позитивный вклад в историческую подготовку того диалектического мировоззрения, которое впоследствии разрабатывали классики немецкой идеалистической философии.

Перейдем теперь к непосредственной характеристике некоторых основных особенностей метафизического способа мышления с точки зрения указанной выше исторической перспективы. Как известно, диалектическое мышление «имеет своей предпосылкой исследование природы самих понятий...» (1, т. 20, стр. 537—538). В античной философии таким исследованием занимались Сократ, Платон и в особенности Аристотель. Последнему было уже ясно, что без исследования природы понятий теоретическое воспроизведение действительности страдает неясностью, неопределенностью. Поэтому, в частности, Аристотель критикует Гераклита, диалектике которого, по его убеждению, не хватает понятийной формы, вследствие чего она не вполне согласуется с формальной логикой, а некоторые ее положения представляются Аристотелю даже вообще алогичными. Пытаясь исправить Гераклита, Аристотель нередко покидает диалектические позиции. В таких случаях исследование природы понятий, которое у Аристотеля непосредственно связано с анализом представлений повседневного опыта и общепринятых

словесных оборотов, оказывалось обоснованием метафизического способа мышления.

В Новое время задача исследования словесного выражения чувственно воспринимаемого и мыслимого содержания знания, которая ставится Ф. Бэконом, Гоббсом, Лейбницем и другими философами, означает в первую очередь критику схоластического вербализма с целью выявления такого содержания философских (и вообще теоретических) понятий, которое прямо или косвенно подтверждается опытом. Поучительным примером такого анализа понятийного аппарата схоластики является критика схоластической концепции «невесомых материй», с помощью которой пытались объяснить явления нагревания, света, звука и т. д. Следует подчеркнуть, что понятия теплорода, звукорода, светорода отбрасывались передовыми мыслителями XVII—XVIII вв. не потому, что они уже располагали соответствующими опытными, а тем более собственно экспериментальными данными. Такие данные появились в распоряжении естествоиспытателей и философов лишь в XIX в. И если уже Ф. Бэкон утверждает, что не существует флогистона, а теплота есть особый вид движения материи, то основанием этого приближающегося по духу к диалектике заключения служит критический анализ схоластической системы понятий. Гносеология Д. Локка представляет собой не только позитивное философское обоснование эмпиризма, но и критическое исследование таких понятий, как субстанция materia prima и т. д.

Метод анализа, применяемый сторонниками сенсуализма, требует установления реального эмпирического содержания понятий путем их редукции к чувственным данным. Если Гоббс доказывал, что только тела составляют предмет познания, так как ничего, кроме тел, не существует, то Локк, развивая то же основоположение материалистического эмпиризма, отвергает понятия, которые представляются ему несводимыми к чувственно воспринимаемым фактам. Не входя в рассмотрение метафизической ограниченности эмпирического редукционизма, не видевшего скачкообразного перехода от чувственно данного к понятийному отражению существенных отношений, надо признать, что метафизические материалисты вели решительную борьбу против идеалистического учения о бескачественной materia prima. Это учение, которому уже Аристотель придал идеалистиче-

ский характер, стало одним из основоположений схоластики, согласно которому все чувственно воспринимаемые качества присущи не якобы пассивной материи, а активной и нематериальной форме. Материя определялась как способность или готовность принять любую форму, т. е. стать чем угодно в зависимости от формирующего, актуализирующего ее нематериального начала. Материя, таким образом, трактовалась как чистая возможность, которая лишь благодаря форме превращается в нечто действительное. Метафизические материалисты отвергли это идеалистически-схоластическое решение основного философского вопроса. В союзе с естествознанием метафизический материализм опроверг схоластический гиломорфизм. Он доказал, что различия между явлениями, предметами суть самим явлениям, предметам присущие отличия. Так, неживое отличается от живого не просто формой, но и физической структурой, химическим составом и т. д. Иными словами, форма живого, как и неживого, определяется его материальным содержанием. Метафизический материализм выступил против идеалистического (и антидиалектического) отрыва формы от содержания и, материалистически истолковав категорию формы, заложил основу для последующего диалектического исследования единства формы и содержания.

Через разрушение схоластического мифа о материи и рассмотрение всех природных процессов как порождаемых самой материей намечался путь к диалектико-материалистическому пониманию природы. «Нужно признать величайшей заслугой тогдашней философии, — писал Энгельс, — что, несмотря на ограниченность современных ей естественнонаучных знаний, она не сбилась с толку, что она, начиная от Спинозы и кончая великими французскими материалистами, настойчиво пыталась объяснить мир из него самого, предоставив детальное оправдание этого естествознанию будущего» (1, т. 20, стр. 350).

Итак, метафизический материализм XVII—XVIII вв. в противоположность спекулятивно-идеалистическим учениям объяснял мир из него самого, и это вело к великому диалектическому открытию самодвижения материи. Нетрудно понять, что этот подход к диалектике был органически связан с обоснованием *материалистического* понимания природы. Метафизический материализм обосновывал принцип неуничтожимости материи и

движения. Вслед за механистическим естествознанием XVII—XVIII вв. материалисты доказывали всеобщность движения, истолковывая покой как особую форму движения материи. Конечно, механистическое понимание движения лишь как перемещения тел (и составляющих их частиц) в пространстве не объясняло самодвижения материи. Движение любого тела представлялось результатом внешней причины, как-то: толчок, давление и т. п. На этом пути складывались идеалистические (однако не чуждые и некоторым материалистам) представления о первопричине движения, первотолчке. Не случайно, конечно, что материалист Д. Толанд, впервые четко сформулировавший идею самодвижения материи, был деистом. Но продолжатели Толанда — французские материалисты XVIII в., последовательно проводя механистический принцип объяснения всего существующего, уже отвергли предрассудки деистического материализма и прочно связали принцип самодвижения материи с атеистическим миропониманием.

Материалистический механицизм был исторически прогрессивным натуралистическим истолкованием явлений. Он обращался исключительно к эмпирически наблюдаемым фактам, отбрасывая представления о сверхъестественном как лишенные фактического основания. В рамках механистического мировоззрения движение истолковывалось и как абсолютное, и как относительное, а признание всеобщности движения означало его неотделимость от материи. Единство движения и покоя, притяжения и отталкивания — в этих положениях, которые разрабатывались механистическими материалистами, впервые формулируется, и притом на эмпирической основе, принцип единства противоположностей. Значение этого факта представляется нам все еще недостаточно оцененным в нашей историко-философской литературе. Между тем он заслуживает несравненно большего внимания. Если Ньютон приписал материи наряду с протяжением лишь силу тяготения, полагая, что отталкивание может быть понято лишь как сила, извне воздействующая на материю, то Пристли, напротив, доказывал, что притяжение и отталкивание — изначальные, взаимообусловливающие, внутренне присущие материи силы. Единство протяжения и отталкивания, утверждал Пристли, исключает абсолютную плотность и абсолютную пустоту, выявляет свойственную материи

активность, объясняет качественные различия между вещами и их единство. Как известно, принцип единства притяжения и отталкивания приобрел основополагающее значение в космогонии Канта.

Античная диалектика, как уже подчеркивалось выше, верно схватывая общую картину мира, не имела представления о частях, элементах, из которых складывается целое. Неверно, однако, полагать, будто вычленение отдельного, исследование лишь ему одному свойственного, своеобразного — метафизическая исследовательская процедура. Анализ, разделение на части, изучение качественных различий, описание отдельного в его отношениях к другим отдельным безусловно необходимы и для диалектики.

Но диалектика учит, как совершать эти исследовательские процедуры, не исключая при этом отдельного из общей связи явлений, не игнорируя взаимодействия, взаимообусловленности и отвлекаясь от них лишь затем, чтобы на следующем этапе познания сделать их специальным предметом исследования на более высоком уровне достигнутого знания. Энгельс на примере взаимодействия разъясняет эту мысль о диалектическом сочетании изучения отдельного с изучением общего, целого. «Взаимодействие, — пишет Энгельс, — исключает всякое абсолютно первичное и абсолютно вторичное; но вместе с тем оно есть такой двусторонний процесс, который по своей природе может рассматриваться с двух различных точек зрения; чтобы его понять как целое, его даже необходимо исследовать в отдельности сперва с одной, затем с другой точки зрения, прежде чем можно будет подытожить совокупный результат. Если же мы односторонне придерживаемся одной точки зрения как абсолютной в противоположность к другой или если мы произвольно перескакиваем с одной точки зрения на другую в зависимости от того, чего в данный момент требуют наши рассуждения, то мы остаемся в плену односторонности и метафизического мышления; от нас ускользает связь целого, и мы запутываемся в одном противоречии за другим» (1, т. 20, стр. 483—484).

Познание всегда предполагает отвлечение, и, конечно, не только от несущественного, но также и от существенного, поскольку познание неизбежно ограничено определенным предметом исследования и, следовательно, исключает все то, что к нему не относится. Последовательность ступеней познания также вынуждает

абстрагироваться от существенного, которое, однако, на следующих ступенях познания становится предметом исследования. Античные диалектики зачастую отвлекались от отдельного, особенного и единичного; метафизический способ мышления, как правило, абстрагируется от общего, от взаимосвязи явлений, их взаимопереходов, изменения, развития — все это еще не воспринималось метафизиками как сущность отдельного, единичного, особенного. В известном смысле можно сказать, что античные диалектики и метафизики Нового времени совершали одну и ту же ошибку, т. е. односторонне рассматривали мир, поскольку, отвлекаясь от тех или иных сторон действительности, просто игнорировали их, не сознавая необходимости включить эти стороны в предмет исследования на последующих его этапах. Что означает в действительности такого рода включение и как оно важно для познания, нетрудно показать на примере «Капитала» Маркса. В первом томе этого труда Маркс исследует процесс производства капитала, абстрагируясь от весьма существенного процесса — обращения. Предмет второго тома «Капитала» составляет процесс обращения капитала. При этом Маркс отвлекается от его производства. Лишь в третьем томе предметом исследования становится единство капиталистического производства и обращения. Такого диалектического подхода не было не только у метафизиков Нового времени, но и у античных диалектиков. Более того, исторически метафизики XVII—XVIII вв. были ближе к такому подходу, чем их античные предшественники. Последние еще не имели представления о качественном многообразии мира, в то время как мыслители Нового времени благодаря открытиям естествознания все более убеждаются в качественной и количественной бесконечности материи.

Знаменитая космогония Декарта — яркий пример глубокого предвосхищения диалектико-материалистического понимания развития. Декарт глубоко понимает эвристическое значение принципа развития, поскольку он указывает, что природа явлений «гораздо легче познается, когда мы видим их постепенное развитие, чем когда рассматриваем их как вполне уже образовавшиеся» (79, стр. 42). Это значит, что устройство солнечной системы может быть понято не как нечто изначально данное, а как результат изменения, развития ее первоначального состояния.

Мы не находим у Декарта сознательного диалектико-материалистического понимания процесса развития. Даже Лейбниц с его замечательным учением о бесконечном прогрессе неисчерпаемых монад был далек от диалектико-материалистического понимания развития. Но это отнюдь не означает, что его понимание развития в конкретных условиях XVII в. носило антидиалектический характер. Необходимо исторически подходить к оценке метафизической концепции развития: она становится антитезой (и отрицанием) диалектической концепции лишь тогда, когда эта диалектическая концепция развития вполне отчетливо складывается в философии и тем самым противостоит метафизической интерпретации развития. В науке и философии XVII—XVIII вв. еще не существовало этой антитезы диалектики и метафизики в области теории развития. И тогдашние учения о трансформации видов, эволюционные представления Дидро, Сент-Илера, Линнея, Ламарка, остающиеся в целом в рамках метафизической концепции развития, являли собой историческую подготовку и становление диалектического способа мышления. Учения же Дидро, Руссо и некоторых других представителей философии просвещения XVIII в. уже заметно выходили за рамки традиционно-метафизических представлений. Но борьба между диалектической концепцией развития и ее антиподом развертывается лишь в XIX в. Небулярная теория «докритического» Канта нанесла сокрушительный удар метафизическому мировоззрению. Энгельс подчеркивает ее выдающееся значение в истории диалектики. Но было бы неправильно полагать, что в своей космогонии Кант преодолел метафизически-механистическое понимание процесса развития лишь как количественного, постепенного изменения. Только в своем понимании единства притяжения и отталкивания Кант формулирует диалектический подход к движению и изменению.

Признание исторически прогрессивной роли метафизической концепции развития позволяет поставить и более общий вопрос: не обсуждаются ли в рамках метафизического мировоззрения проблемы, составляющие предмет исследований диалектики? Положительный ответ на этот вопрос вытекает из предшествующего изложения, которое мы считаем необходимым дополнить новыми примерами и разъяснениями.

Принцип всеобщей связи и взаимозависимости явлений — одно из основополагающих положений диалектики. Но подобно тому как существует метафизическая интерпретация развития, имеется и соответствующая метафизике концепция всеобщей связи явлений. Метафизические материалисты были последовательными пропагандистами механистического детерминизма, который понимался как всеобщая, повсеместная, не знающая исключений зависимость явлений друг от друга. «Вселенная, — писал Гольбах, — это колоссальное соединение всего существующего, повсюду являет нам материю и движение. Ее совокупность раскрывает перед нами лишь необъятную и непрерывную цепь причин и следствий... Разнообразнейшие вещества, сочетаясь на тысячи ладов, непрерывно получают и сообщают друг другу различные движения. Различные свойства веществ, их различные сочетания и разнообразные способы действия, являющиеся необходимыми следствиями этих свойств и сочетаний, составляют для нас сущность всех явлений бытия, и от различия этих сущностей зависят различные порядки, ряды и системы, в которые входят эти явления, в совокупности составляющие то, что мы называем природой.

Таким образом, природа, понимаемая в широчайшем смысле этого слова, есть великое целое, получающееся от соединения различных веществ, их различных сочетаний и различных движений, наблюдаемых нами во Вселенной. Природа, понимаемая в более узком смысле или рассматриваемая в каждом отдельном явлении, — это целое, вытекающее из сущности, т. е. из свойств, сочетаний, движений или способов действий, отличающих данное явление от других» (66, т. I, стр. 66).

Нетрудно понять, в чем состоит метафизичность приведенного нами положения. Взаимосвязь явлений понимается как внешнее отношение между ними, т. е. явления рассматриваются как нечто данное и вполне определенное безотносительно к отношению взаимозависимости. Правда, Гольбах говорит в приводимой цитате и о сущности явлений, но он не понимает ее как внутреннюю связь явлений. Взаимосвязь в общем сводится к однозначной детерминации причиной следствия, т. е. лишь к одному моменту универсальной связи явлений: диалектическое взаимопревращение причины и следствия игнорируется. Гольбах не ставит вопроса об изменении отношений взаимозависимости, не связывает принципа

универсальной связи явлений с принципом развития. Такое понимание взаимосвязи явлений вполне уживается у него со статической картиной существующего. Оно, несомненно, подчеркивает единство мира и тем самым обосновывает атеистическое мировоззрение, но ему не хватает понимания взаимосвязи как определяющего отношения, обусловливающего качественную определенность явлений, их свойств и т. д. Но как ни была ограничена эта концепция всеобщей связи явлений, она представляла собой в условиях XVIII в. не отрицание диалектики, а исторически необходимую ступень ее становления. С этой точки зрения следует правильно, диалектически оценить и черты ограниченности, присущие метафизическому способу мышления. Так, вычленение отдельного с целью его исследования именно как отдельного выявляет его особенность, которой не знала античность, а именно его относительную самостоятельность, вследствие которой оно не просто момент потока, вечно преходящее, но и нечто сохраняющееся. Если античные диалектики видели в отдельном лишь нечто исчезающее в общем, то метафизики XVII—XVIII вв. поняли этот момент общего как особенное, без которого общее оказывается бессодержательной абстракцией. Они и толковали обычно общее в этом по преимуществу номиналистическом духе, однако их исследования открывали перспективу и более глубокого понимания проблемы. Античная диалектика противопоставляет общее единичному, особенному. Но ее представления о единичном и особенном еще совершенно абстрактны. Различия представляются ей несущественными, лишь тождество признается за субстанциальное определение вещей. Метафизический способ мышления, напротив, подчеркивает различие, качественную обособленность, нетождественность того, что раньше представлялось сходящимся в тождестве. Противопоставление различия тождеству несостоятельно, но единство тождества и различия, разумеется, не может быть выявлено без исследования различий, что и составляло одну из важнейших задач эмпирического естествознания XVII—XVIII вв.

Средневековые алхимики, унаследовавшие античное, наивно-диалектическое представление о четырех превращающихся друг в друга «элементах» (стихиях), пытались путем «управления» процессом взаимопревращения элементов получить «философский камень» — золото.

Химия Нового времени отвергла эти представления и начала исследование многообразия действительных химических элементов, которые стали рассматриваться как независимые друг от друга и неспособные к взаимопревращениям. На этом «метафизическом» пути благодаря достижениям в области качественного и количественного анализа, исследованию и воспроизведению реальных процессов соединения и разложения химическая наука проложила путь к пониманию диалектических процессов превращения количественных изменений в изменения качественные. «Химию, — писал Энгельс, — можно назвать наукой о качественных изменениях тел, происходящих под влиянием изменения количественного состава» (1, т. 20, стр. 387).

Приведенный пример, как нам кажется, наглядно иллюстрирует противоречивый путь от первоначальной наивной диалектики древности к диалектике Нового времени, которая получает свое высшее развитие в марксистско-ленинской философии. На этом охватывающем более чем два тысячелетия пути метафизический способ мышления (разумеется, в определенных исторических границах) был необходимым и прогрессивным этапом, подготовившим предпосылки для последующего бурного развития и торжества диалектики. Блестящие, хотя и немногочисленные образцы диалектики, имевшие место в эпоху господства метафизического способа мышления, носили далеко не случайный характер: они стали возможны благодаря выдающимся достижениям философии и естествознания, ставившим в рамках метафизического миропонимания проблемы, которыми непосредственно занимается диалектика.

Таким образом, история диалектики не прерывается и в эпоху господства метафизического способа мышления. Проблемы диалектики неустранимы. Поэтому даже развитие недиалектических философских учений в той или иной форме было связано с постановкой вопросов, которые составляют содержание теории диалектики. И метафизический материализм, поскольку он обосновывал необходимость объяснения мира из него самого, сыграл выдающуюся роль в исторической подготовке материалистической диалектики. Такова реальная диалектика историко-философского прогресса.

Раздел первый

ДИАЛЕКТИКА ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ (XIV—начало XVII в.)

Глава первая

НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ

В европейской философии эпохи Возрождения Николай из Кузы (1401—1464) — яркий представитель диалектики. Живя в эпоху раннего Ренессанса, Николай от теологических спекуляций шел в направлении натурализма и гуманизма.

Идейные источники философии Николая Кузанского были многообразны. Антисхоластический критицизм Кузанца питался античными научными и философскими идеями, забытыми или полузабытыми в эпоху средневековья. В противоположность схоластизированному аристотелизму автор «Ученого незнания» интенсивно воскрешал идеи пифагорейцев, атомистов, Анаксагора и других античных философов и ученых. Для развития антисхоластического критицизма и для формирования диалектических идей автора «Ученого незнания» особое значение имели как мистико-пантеистическая, так и натуралистическо-пантеистическая традиция. Последняя связывает Кузанца как с античным, так и со средневековым философствованием.

В античности — в философии элеатов, Платона, а затем Аристотеля — была поставлена проблема единого бога и его отношения к природно-человеческому миру. Аристотель, разрабатывая проблему высшей бестелесной формы, отождествленной им с богом, называл теологией свою первую философию. Термин «теология» нес у Аристотеля прежде всего философскую нагрузку, однако скрытое в нем религиозное содержание выступило на первый план уже в ранней христианской философии (обычно именуемой патристикой). Теология, став здесь монотеистическим богословием, превратила бога в проблему всех проблем.

В патристике сформировались едва ли не наиболее метафизические — креационистские и провиденциалистские — воззрения на мир, основанные на понятии единого, всемогущего, супранатурального бога, творца и промыслителя всего существующего. Мир лишен всякой самостоятельности, предметы природы и живые существа не обладают спонтанным развитием.

Однако при всей своей влиятельности в эпоху средневековья это мировоззрение и тогда не было единственным. Напомним, что его возникновению предшествовали и другие философские концепции природы и человека, отчасти сохранившиеся и в эпоху средневековья; они рассматривали природу как вечную, никогда и никем не создававшуюся, а в некоторых случаях — как развивающуюся от более простых ко все более сложным формам, высшая из которых олицетворялась человеком. Эти учения сберегли для Нового времени также и диалектическую традицию античности. Неоплатоническая идея эманации противостояла креационистским представлениям и, устанавливая динамическую связь между божественно-небесным и земным миром, открывала возможности для пантеистического сближения этих миров друг с другом.

Другие диалектические аспекты неоплатонизма перешли в эпоху Возрождения, и в частности к Николаю Кузанскому, через возникшие в конце V в. четыре произведения, получившие общее наименование «Ареопагитик» и которые оказали громадное влияние на восточно- и западнохристианскую философию. «Ареопагитики» впервые были переведены с греческого на латинский язык Иоанном Скотом Эриугеной еще в IX в. Благодаря прежде всего этим переводам (как и произведению самого Эриугены «О разделении природы», написанному под их влиянием) сформировалась западноевропейская традиция мистического пантеизма, включавшая воззрения Мейстера Экхарта, соотечественника и, возможно, одного из вдохновителей Николая. Автор «Ученого незнания» как в этом, так и в последующих своих произведениях вдохновляется идеями «Ареопагитик».

«Ареопагитики» написаны под влиянием крупнейшего неоплатоника V в. Прокла. В последующей истории средневековой теолого-философской мысли и средневековой диалектики, в особенности диалектики самого Николая, очень большую роль сыграли теологические спекуляции «Ареопагитик», концентрирующиеся вокруг путей богопознания.

Первый из этих путей составляет путь положительной (катафатической) теологии, согласно которой богу по аналогии с миром и в особенности с человеком можно приписать любые предикаты, поскольку бог — это абсолют. Отсюда «всеимянность» бога, о которой, в част-

ности, идет речь в «Божественных именах», важнейшем произведении «Ареопагитик».

Однако путь положительной теологии оказывается далеко неадекватным для постижения бога. Поскольку бог — сверхприродное существо, автор «Ареопагитик» считает, что по отношению к нему более адекватны такие атрибуты, как Сверхжизнь, Сверхкрасота, Сверхблаго, Сверхмудрость и т. п., в особенности же Сверхбытие, Сверхсущество. Такие суперлятивные атрибуты «через превосходство выражают отрицание» (9, т. 1, стр. 612).

Таким образом, положительная теология переходит в отрицательную (апофатическую). Неоплатоновская мысль о непознаваемости Единого (которому можно приписать только предикат существования) трансформировалась здесь в учение о невозможности какого-либо положительного знания о боге. В силу этого «всеименный» бог положительной теологии становится «безымянным» богом теологии отрицательной.

Главное назначение отрицательной теологии — всемерно подчеркнуть сверхприродность бога, супранатуральность его. Автор «Ареопагитик» провозглашает, что непознаваемость бога и следует рассматривать как вершину его понимания. Мистицизм неоплатонизма в особенности выразился в учении о сверхразумном экстазе, состоянии, в котором философ, хотя и крайне редко, сливается с Единым — внеприродным источником всякого бытия и существования. При этом результаты подобных мгновений восторга и самозабвения формулировать логически и выражать в словах он бессилен. Автор «Ареопагитик» утверждает, что к «...сокровенному мы устремляемся, отрешаясь от всякой умственной деятельности» (9, т. 1, стр. 613).

Высоко оценивая этот аспект «Ареопагитик», христианская церковь подвергала большой опасности свое вероучение. Ведь отрицательная теология, последовательно отвергавшая все антропоморфные атрибуты бога, вставала тем самым на путь его полной деперсонализации. Вследствие этого подрывалось принципиальное христианское положение о боге как о высшем субъекте, носителе воли и промысла, а сам бог обезличивался.

Обезличенное представление о боге, пожалуй, с наибольшей силой было выражено в положении «Ареопагитик» о том, что бог, «будучи Всем во всем и Ничем в чем-нибудь, всеми познается из всего и никем из чего-

либо» (9, т. I, стр. 617). Отсюда центральный тезис теологической диалектики, который неразрывно связан с отрицательной теологией и согласно которому бытие бога состоит в его небытии.

История средневекового пантеизма не сводится только к мистическому пантеизму, в частности пантеизму «Ареопагитик». Очень скромно, но совершенно определенно возникали и идеи *натуралистического* пантеизма, который отождествлял бога с природой и даже с материей. Наиболее яркий пример его — это Давид Динанский, живший в конце XII — начале XIII в., задолго до Мейстера Экхарта. Напомним, что этот философ, яростно опровергавшийся Фомой Аквинским и Альбертом Больштедтом, утверждал, что «мир есть сам бог... материя мира есть сам бог, а форма, привходящая в материю, не что иное, как то, чем бог делает самого себя доступным ощущению», что «существует только одна субстанция не только всех тел, но также и всех душ, и она есть не что иное, как сам бог... Из этого с очевидностью следует, что бог есть разум всех душ и материя всех тел» (9, т. I, стр. 812).

Конечно, идеи натуралистического пантеизма в эпоху Давида Динанского, да и позже, не могли получить в сущности никакого естественнонаучного подкрепления и замирали. Определяющая черта мистического, а тем более натуралистического пантеизма этой эпохи сводилась к стремлению максимально приблизить человека к богу. Как писал в этой связи крупнейший еретический мистик средневековья Мейстер Экхарт, «ничто не близко мне так, как Бог. Бог мне ближе, чем я сам себе» (196, стр. 47). При этом слияние человеческой личности с богом выражалось тем же словом, что и в «Ареопагитиках» — *обожествление* (theosis — deificatio). Посредством такого «слияния» как бы преодолевалось отчуждение бога от человека, закрепленное в официальном христианском вероучении и во всей сложной и громоздкой структуре церкви, постоянно и настойчиво внушавшей верующим, что исключительной привилегией посредничества между богом и людьми обладает только она, что ей принадлежит «единоспасающая» функция. Социальный смысл мистического пантеизма выражал протест против феодально-церковной эксплуатации и лицемерия и фальши освящавшей ее церкви. Мистический пантеизм был связан также с поисками более свободной и интим-

ной религиозности и выражал протест против сугубо формализованной официальной религии.

Для наших целей важно подчеркнуть, что в мистической и натуралистической пантеистических традициях были заключены диалектические идеи единства противоположностей (бог как «Все» и «Ничто», как «начало» и «конец» и т. п.), имманентного порождения множества из единства (эманационизм), постижения единого, в котором исчезает все множественное, единство бога и человека и др. Эта пантеистическо-диалектическая традиция оказала громадное влияние на еретическую мистику западноевропейского средневековья и на пантеизм Возрождения. Таковы были предпосылки формирования философии и, в частности, диалектики Николая Кузанского.

Приступая теперь к специальному рассмотрению диалектических воззрений Николая, мы должны прежде всего констатировать, что, как мыслитель религиозный, к тому же теолог и деятель католической церкви столь значительного ранга, он обязан был занимать официальную креационистскую позицию. Однако на этой теологической основе Кузанец разрабатывает пантеистическую *, полную глубокой диалектики философию.

Диалектика Николая Кузанского коренится в его понимании бога и мира, она и проявляется в учении о боге как бесконечном и едином (а значит, и средоточии единства противоположностей), порождающем мир, полагающем конечное из бесконечного, многое из единого, части из целого. Она проявляется также в учении Николая о бытии как диалектическом сочетании противоположностей. На этой основе он развил диалектическую концепцию человека как микрокосма и диалектическую концепцию познания, сочетающего истину и заблуждение — две главные гносеологические противоположности, постигающего единство множественного, бесконечность конечного, обремененность противоположностями мира конкретных, конечных вещей.

В дальнейшем изложении мы и постараемся показать, как конкретно развертываются эти диалектические мо-

---

* Николай Кузанский был пантеистом, как бы ни оспаривали этого многие современные католические и другие идеалисты — историки философии (см., например, *Haubst R.* Die Christologie des Nicolaus von Cues. Freiburg, 1959; *H. Meyer.* Abendländische Weltanschauung. Bd. 4. Würzburg, 1950; *Tokarski.* Filozofia bytu u Mikolaja z Kuzy. Lublin, 1958).

менты философии Николая. В соответствии с этим планом наиболее адекватным названием для данной главы было бы: «Диалектика бога, мира и истины в философии Николая из Кузы».

Проблему бога Николай стремился решить в духе отрицательной теологии, считая, что положительная теология слишком приближает творца к творению, а не возвышает его над ним. Отрицательная теология трактует бога как единое и актуально-бесконечное, ибо, согласно ей, «нет ни отца, ни сына, ни духа святого, но есть только бесконечное. Бесконечность, как таковая, не порождает, не порождена, ни от чего не происходит» *. Отрицание лиц божественной троицы, с каким мы здесь встречаемся, и переход к абстрактному пониманию бога, как единого, как принципа единства, — очень смелый, в сущности «еретический» шаг, за который в следующем столетии католическая церковь сурово карала (за так называемую ересь антитринитариев).

Пафос единства и бесконечности — определяющая черта в истолковании бога Николаем. Отрицательная теология настаивала на непознаваемости божественного существа, и Николай последовательно продолжил эту линию, утверждавшую существование «скрытого бога». Доведя ее до логического конца, он в сущности полностью обезличил бога. Даже терминологически он не всегда упоминает имя бога, систематически называя его в «Ученом незнании» «абсолютным максимумом» и просто «абсолютом» (впервые вводя, таким образом, этот первостепенной важности философский термин). В последующих произведениях этот обезличенный, абстрактный бог именуется и как Неиное (Non-aliud), и как Бытие-возможность (Possest), и как Сама Возможность (Posse Ipsum) или просто как Возможность (Posse).

Истолкованный столь абстрактно, бог не оторван от природы и человека, а всемерно приближен к ним. Он становится главным выражением единства самой природы, понимаемой пантеистически. «Творец и творе-

* «De docta ignorantia», I, 26. В дальнейшем произведения Николая «Об ученом незнании» (De docta ignorantia»),«Об уме» («De mente», 1450), «О бытии-возможности» (De possest, 1460), «О неином» (De non-aliud, 1462) цитируются по 148. Другие произведения — по 236 («О предположениях» (De conjecturis), «О поисках бога» (De quaerendo Dei), «Об игре шара» (De ludo globi) и по 237 («Апология ученого незнания» (Apologia doctae ignorantiae)) в неизданных переводах З. А. Тажуризиной.

ние, — пишет Николай, — одно и то же» *; «Бог — во всех вещах, как все они в нем» **. Натуралистическая тенденция явно берет у Николая верх над мистической, и «Книга природы» интересует его много больше, чем «Книга благодати» — Священное писание.

Единство не только выражает, согласно Николаю, самое существо бога, но и трактуется как форма отношения единого бога к множественному миру. Божественный абсолют, действующий из неких глубин природы, разумеется, не растворяется без остатка в вещах и явлениях. Но, хотя он и составляет нечто совершенно особое — абсолют, он отнюдь не безразличен к миру вещей, явлений и существ. Этот мир — не разрозненная и внешняя совокупность единичностей. Поскольку «бог — единственная простейшая основа целой Вселенной» ***, его важнейшая функция состоит в том, что он вносит единство в пестрое многообразие мира. Громадная, можно сказать, исконная диалектическая проблема, вставшая в этой связи, — это *проблема бесконечного и одновременно единого, целостного мира.*

Автор «Ученого незнания» многократно подчеркивает «удивительное единство вещей» ****. В «машине мира», например, оно проявляется во взаимовлиянии Земли, Луны, Солнца и всех планет *****. Но подобного рода влияния в сущности испытывают все вещи. Целостность мира предполагает их каузальную связь друг с другом.

Трактовка мира как единого целого в рассматриваемую эпоху основывалась прежде всего на *аналогии* между организмом и миром. Николай ссылался в этой связи на Платона, уподоблявшего Землю животному так, что ее «камни являются костями, реки — венами, деревья — шерстью, а живые организмы, питающиеся в последней, подобны насекомым, находящимся в шерсти животных» ******. Автор «Ученого незнания», опираясь на неоплатоновскую традицию, нередко именует бога душой или духом мира. Морализирующая картина монотеистически истолкованного мира «Ареопагитик» изображает его как круговорот божественной доброты и любви.

---

* «De dato patris luminum», II, 286.
** «De docta ignorantia», II, 5.
*** Ibid., I, 23.
**** Ibid., II, 5.
***** Ibid., II, 12.
****** Ibid., II, 13.

Николай натурализирует эту картину, рисуя ее посредством органистических аналогий. «Движение любовной связи увлекает все вещи к единству, чтобы образовать из них всех одну-единственную Вселенную» *.

Как уже отмечалось, пафос единства в понимании бога сочетался у Николая с пафосом бесконечности. Дезантропоморфизированный и непознаваемый бог, или абсолют,— синоним актуальной бесконечности. В отличие от рационалистической традиции, начало которой можно усматривать у Ансельма Кентерберийского (разумеется, лишь в отношении так называемого «теологического рационализма»), а вершину у Декарта, Спинозы и в особенности у Гегеля, традиции, считавшей абсолют полностью познаваемым, доступным интеллектуальной интуиции, Кузанец в духе мистической традиции видит в актуальной, завершенной, раз навсегда данной бесконечности синоним непознаваемости, недоступности никаким, прежде всего математическим, понятиям человеческого ума. «Бесконечное, которое ускользает как бесконечное от всякой пропорции, неизвестно» ** — эту формулу мы не раз встречаем у Николая, как и у его предшественников и последователей.

Вместе с тем всемерное приближение абсолюта к природе приводит Кузанца к радикальным изменениям в истолковании последней по сравнению с традиционным религиозно-средневековым мировоззрением. Конечно, для пантеиста, даже натуралистического, мир не может быть бесконечным в том же смысле, в каком бесконечен только божественный абсолют. Но мир уже не рассматривается и как конечный, представляя своего рода единство противоположностей — актуальной бесконечности и конечности. Хотя «мир не бесконечен, все же нельзя считать его конечным потому, что он не имеет границ, между которыми заключен» ***. Так, перед нами возникает понятие *потенциальной бесконечности, или безграничности,* выражающей невозможность найти в природе какую бы то ни было реальную границу и одновременно возможность перейти любой, заранее поставленный предел.

Мы видели, что трактовка бесконечности неизбежно вела Николая к диалектике конечного и бесконечного, а

---

* «De docta ingorantia», II, 10.
** Ibid., I, 1
*** Ibid., II, 11.

трактовка единства столь же неизбежно вела (при рассмотрении отношения бога к миру вещей) к диалектике единого и многого.

В этой же связи стоит развиваемая Николаем *диалектика целого и части*. Возобновляя анаксагоровский принцип «все во всем», Кузанец подчеркивает, что целое «находится непосредственно в любом члене через любой член, как целое находится в своих частях в любой части через любую часть» *. Правда, в основе этого процесса лежит «душа мира», которая «целиком находится в целом мире и в каждой части его» **, но самое существенное состоит в том, что именно целое определяет направление движения составляющих его частей, ибо «всякое движение части направляется к целому, как совершенству» ***.

Те же проблемы — соотношения целого и его частей, бесконечного и конечного, единого и множества — поставлены автором «Ученого незнания» и в *генетическом* плане. Использование здесь идеи эманации приводит философа к важнейшей диалектической идее развития. Николай с необходимостью задается вопросом о том, «каким образом ограниченный максимум произошел из абсолютного максимума», когда «все вещи вступили в бытие и прежде всего сама Вселенная» ****.

Натуралистический пантеизм, как мы видели, привел Кузанца к отказу от личностного истолкования бога, а вместе с тем и от креационистских установок. В качестве абсолютной максимальности бог трактуется Николаем как абсолютная возможность всего существующего. В этой связи вместо монотеистического принципа творения Кузанец выдвигает *принцип ограничения* абсолютного максимума, благодаря чему и возникает все бесконечное многообразие конкретного мира. Лишь последовательное ограничение всеобъемлющего целого приводит к возникновению соответствующих частей, ибо «все ограниченные предметы находятся между максимумом и минимумом» *****. Недаром одно из своих произведений философ назвал «О бытии-возможности» (de possest). Это название образовано из двух латинских слов: posse — «мочь» и esse — «быть», оно обозначает совпаде-

* «De docta ignorantia», II, 5.
** Ibid., II, 9.
*** Ibid., II, 12.
**** Ibid., II, 4.
***** Ibid., II, 1.

ние противоположностей возможности и действительности в боге. Но именно возможность, потенциальная сторона божественного всемогущества, объясняет «вечное рождение» всех вещей и существ. Божественный максимум как абсолютное единство содержит в себе в «свернутом» виде все бесконечное многообразие мира природы и человека. Поэтому и порождение его представляет собой своего рода «развертывание» (explicatio).

Непосредственный источник этой важнейшей идеи онтологии и диалектики Николая — неоплатоновский принцип эманации, посредством которой из духовного и внеприродного единства постепенно возникает все конкретное множество телесных предметов. Опосредствованно же эта идея восходит к гераклитовско-стоическому учению о строгом вселенском ритме возникновения мира из огня и его возвращения по истечении тысячелетий в ту же огненную стихию. Неоплатоновский принцип эманации — принцип сугубо идеалистический, но с конца античности и в течение всего средневековья именно он был основным и в сущности единственным антиподом монотеистического креационизма.

Идея «свертывания» и «развертывания» мира из некоей единой и единственной основы, из абсолюта, вносила в природу динамику и подводила к мысли о развитии, по крайней мере в органической природе (не случайно слово explicatio иногда заменяется словом evolutio). Очень красноречиво в этом отношении следующее высказывание Кузанца: «Сама растительная жизнь в своей темноте скрывает в себе духовную» *. Еще более выразительно та же мысль сформулирована в другом произведении: «Сила элементов скрыта в хаосе, в силе развития скрывается чувственная, а в ней — воображающая сила, а в ней — логическая, или сила рассудка, а в силе рассудка — сила понимания, в силе понимания — духовно видящая и в духовно видящей — сила сил, т. е. единство» **. При этом «в чувственной природе жизнь благороднее, чем в растительной, и еще благороднее в разумной» ***.

Итак, трактовка бога как единого и бесконечного, перенесение принципов единства, бесконечности, динамизма на мир порождали в философии Николая целый

* «De conjecturis», II, 10.
** «De ludo globi», II, 235.
*** Ibid., II, 217.

комплекс диалектических идей — диалектику единого и многого, бесконечного и конечного, целого и части, своего рода идею развития.

Традиционная формула пантеизма, согласно которой бог выступает как начало, середина и конец всего сущего, означает утверждение не только принципа единства мира, но и принципа единства противоположностей, имманентного богу. «Так как бог есть все, — заявляет Кузанец, — он также и ничто» *, ибо «он везде и нигде» **. По существу богу одновременно приписываются свойства как бытия, так и небытия. Равным образом мир, все существующее состоит из противоположностей. «Все вещи состоят из противоположностей в различных степенях, имеют то больше от этого, то меньше от другого, выявляя свою природу из двух контрастов путем преобладания одного над другим» ***. Примеры такого совпадения Николай черпает прежде всего из математики: по мере увеличения радиуса окружность все больше и больше совпадает с касательной к ней, и поэтому «бесконечная кривизна есть бесконечная прямизна» ****. Аналогичным образом превращается в прямую и треугольник — по мере уменьшения угла, противолежащего основанию, т. е. по мере бесконечного увеличения высоты треугольника, в результате чего его боковые стороны сливаются в прямую. Единство противоположностей представляет собой и божественное существо: как вмещающее весь мир, оно — абсолютный максимум, а как находящееся в любом, даже в самом ничтожном предмете — абсолютный минимум. Сосредоточивая свой интерес не только на бесконечно больших отношениях, но и на бесконечно малых, Кузанец выступил тем самым как один из предшественников дифференциального исчисления.

Диалектичность концепции бога и мира у Николая закономерно связана с диалектичностью истолкования познания.

Из всего сказанного выше явствует, что человек трактуется как часть природы. Но — это особая часть. Николай нередко именует человека *конечно-бесконечным* существом: он конечен как телесное существо и бесконечен как духовное.

---

* «De docta ignorantia», I, 16.
** Ibid., II, 12.
*** Ibid., II, 1.
**** Ibid., I, 16.

Поворот Николая в сторону натуралистического пантеизма сопровождался у него и возобновлением идеи о человеке как микрокосме. «Человеческая природа... — пишет он, — стягивает в себе всю Вселенную: она есть микрокосм, малый мир, как называли ее с полным основанием древние. Она такова, что... в человечестве все возведено в высшую степень» *.

А раз это так, то в человеке, как и в макрокосме, заключены те же всеобщие характеристики, что и в последнем, в том числе и все диалектические характеристики: человек не только конечное, но и бесконечное существо в силу своей связи с абсолютом; он и единое, и многое, и целое, состоящее из частей, и единое, состоящее из противоположностей. Христос, согласно Николаю Кузанскому, — максимальный человек, но тогда и человек — «второй бог», «человеческий бог» **. Вторым богом Николай называет человека потому, что, «как бог есть творец реальных вещей и естественных форм, так и человек — творец логического бытия и искусственных форм» ***. «Как бог развертывает из себя все многообразное богатство природных вещей, так и человеческий ум развертывает понятия, свернутые в нем» ****.

Однако в концепции человека, выдвинутой Николаем, мы видим не только воспроизведение тех форм диалектики, которые обнаружили в концепции бога и мира, но и нечто новое — диалектику истолкования процесса познания, одно из наиболее глубоких достижений, на заре Нового времени предвосхищавшее критику метафизического, рассудочного образа мысли и разработку диалектического способа мышления как мышления через противоречия.

Ум (или дух — mens) человека, учил Николай, — сложная система способностей. В основном их три: чувство (sensus) вместе с воображением (vis imaginativa), рассудок (ratio) и разум (intellectus). «Человек образован из чувства и разума, связанных посредством рассудка, служащего для них посредником *****. Эти познавательные способности были многократно зафиксированы в платоновско-аристотелевской традиции и хорошо известны

---

* «De docta ignorantia», III, 3.
** «De conjecturis», II, 14.
*** «De beryllo», VI, 3.
**** «De conjecturis», I, 3.
***** «De docta ignorantia», III, 6.

схоластике. Однако Кузанец дает свою глубоко обоснованную спецификацию каждой из этих способностей не только в их раздельности, что как раз характерно для схоластики, но и в единстве, во взаимодействии. Эта черта гносеологии Николая безусловно диалектична, ибо только взаимодействие познавательных сил приводит к подлинной истине. Единство человеческого сознания он поясняет простой органистической аналогией: «Как в теле голова, руки и ноги имеют различные функции, так и в душе разум есть голова, рассудок — руки, чувства — ноги» *. Эта формула выражала весьма продуктивный взгляд на особенности и связь всех трех познавательных функций.

В основе познавательной иерархии находятся чувства, ибо «сила ума... не может перейти к своим функциям, если не получит возбуждения... при посредстве чувственных представлений» **. Но чувственное познание дает лишь частное знание. Добытые чувством результаты различает и упорядочивает рассудок, вне воздействия которого невозможна и деятельность чувства. Кузанец присоединяется к формуле, согласно которой «в рассудке нет ничего, чего раньше не существовало бы в ощущении» ***. Чем сильнее Николай подчеркивал непознаваемость бога для рассудка, поскольку бог ускользает от всяких рациональных определений, тем более настаивал он на познаваемости мира. Рассудок реализует это познание прежде всего в математике — наиболее достоверной из всех наук, ибо число представляет собой первообраз всех понятий нашего ума и без него ничего нельзя ни понять, ни создать.

Придя, таким образом, к убеждению, что в основе всех явлений природы лежат математические пропорции и отношения, автор «Ученого незнания» и самые трудные понятия своей философии стремится пояснить математическими примерами. Так, абсолютное единство бога Кузанец уподобляет точке. Точка свертывает в себя все формы видимого мира, присутствуя в каждой из них, а из единицы развертывается любое число. Подобно этому, движение представляет собой развертывание покоя, а время — развертывание теперешнего момента.

---

* «De conjecturis», II, 10.
** «De Mente», IV.
*** Ibid., II.

Высшую теоретическую способность составляет разум (intellectus), аналогичный «активному разуму» Аристотеля и noys'y в неоплатоновской традиции. Эти философы считали разум средством постижения высших и последних оснований бытия и сознания, главным орудием метафизики (в смысле «первой философии»). Такое истолкование разума присуще и Николаю, полагающему, что «разум... познает лишь всеобщее, нетленное и непрерывное» *, постигает актуально-бесконечное, абсолютное. В неоплатоновской традиции эта высшая познавательная способность человеческого духа трактовалась как интуиция, не связанная с дискурсивным мышлением и представляющая главное средство «постижения» божественного абсолюта. Мистическое истолкование разума мы встречаем и у Николая. Оно выражается в положениях о непознаваемости божественного абсолюта **, в агностическом утверждении, согласно которому «сущность вещей, которая есть истина бытия, непостижима в своей чистоте» ***.

Особенно важен здесь тезис о непостижимости самого разума. Она и превращает разум в мистическую интуицию. Над дискурсивной стороной разума, обращенной к рассудку, возвышается сугубо таинственная абсолютная созерцающая сила. Философ называет ее подлинным видением, или интеллектуальной интуицией (visio, sive intuitio intellectualis) ****.

Не вдаваясь в дальнейшие подробности, подчеркнем, что именно разум составляет, по Николаю, средоточие диалектической способности человека, служит органом диалектического мышления: как высшая теоретическая способность человеческого духа, мыслящая бесконечное, разум не только осмысливает противоположности в их единстве, но и усматривает их тождество. Именно в связи с характеристикой диалектической природы разума Николай предвосхищает критику метафизического характера деятельности рассудка. Рассудок, лишенный бесконечной силы разума, «спотыкается», «не может связать противоречия, разделенные бесконечностью» *****. В этой связи он подвергает критике мета-

---

* «De docta ignorantia», III, 12.
** Ibid., I, 4.
*** Ibid., I, 3.
**** «Apologia doctae ignorantiae», 37.
***** De docta ignorantia, I, 4.

физичность схоластических последователей Аристотеля: они придерживаются лишь «утвердительного метода», мыслят конечными понятиями, не понимают, каким образом возможно *совпадение противоположностей* (coincidentia oppositiorum). А оно возможно именно потому, что, как мы видели, и бог, и мир, и человек заключают в себе противоположности. Разум, мысля бесконечное и единое, постигает мир в противоположностях. Бесконечность же «заставляет нас полностью преодолевать всякую противоположность» *. Но постижение тождества противоположностей, сливающихся в актуальной бесконечности, — дело уже не дискурсивной, а интуитивной, мистической стороны человеческого разума. Именно она отождествляет субъект с объектом. Здесь-то и достигается «обожествление», деификация человека.

Вместе с тем учение о познании совпадения противоположностей имеет ближайшее отношение к глубокой *диалектике истины,* развитой автором «Ученого незнания». Суть ее заключается в положении, согласно которому истина неотделима от своей противоположности — от заблуждения. Заблуждение так же неотделимо от истины, как тень — от света. Ведь даже «высший мир обладает светом, но не без тьмы, в низшем мире господствует тьма, но также не без света» **.

Познаваемость мира реализуется на фоне *непознаваемости бога, абсолюта.* Его недостижимость означает, что ни одну из своих истин человеческий ум не должен рассматривать как окончательную и незыблемую. «Божественные пути в точности недостижимы. Однако мы создаем о них предположения, одни — более смутные, другие — более ясные» ***. Наиболее ясны истины математики, но и они, будучи рассмотрены в качестве фрагментов бесконечности, являются лишь предположениями — «точное познание истины невозможно» ****.

Диалектика истины, развитая Кузанцем, объясняет и парадоксальное на первый взгляд название его главного труда — «Ученое незнание». В отличие от «Ареопагитик» и последующей мистико-теологической традиции, настойчиво указывавшей на человеческое незнание, определяемое абсолютной таинственностью божественного

* Ibid., I, 16.
** «De conjecturis», I, 12.
*** «De Mente», V.
**** «De conjecturis», I, 2.

существа, Николай постоянно подчеркивает, что, хотя человеческое незнание и неизбежно, необходимо в самом этом незнании всегда оставаться *ученым*. Поэтому в области науки знание всегда важнее незнания. Однако и самая глубокая ученость не может скрыть от ума подлинного философа того, что в ряде отношений она не устраняет незнания. Собственно, чем глубже ученость, тем сильнее такое осознание. Догматически, метафизически рассуждающий рассудок, которым в сущности исчерпывалась мудрость схоластики, рассудок, лишенный понимания совпадения противоположностей, склонен рассматривать каждое из своих положений как истинное в последней инстанции. Этой ограниченности полностью лишен разум. Он «так же близок к истине, как многоугольник к кругу; ибо, чем больше число углов вписанного многоугольника, тем более он приблизится к кругу, но никогда не станет равным кругу даже и в том случае, когда углы будут умножены до бесконечности, если только он не станет тождественным кругу» *.

Таким образом, корректирующее воздействие разума на рассудок состоит в том, что разум лишает рассудочное мышление абсолютной значимости, догматической самоуверенности относительно окончательной истинности своих суждений. Подлинный смысл каждого суждения выявляется не столько из него самого, сколько из более обширного целого. Методологическая роль идеи бесконечности применительно к познанию состоит в той диалектической истине, согласно которой способность человеческого ума к бесконечному углублению своих познаний значительно важнее претензии на обладание окончательной, неизменной истиной,— претензии, столь характерной для схоластики. В бесконечном процессе углубления наших знаний мы постоянно восходим от частей ко все более обширному целому, но так, что именно целостное определяет адекватное знание частичного. «Не познается часть без познания целого, поскольку часть измеряется целым». Диалектика познания, таким образом, соответствует диалектике бытия. «Поэтому, — продолжает автор цитированные выше слова, — если игнорируется бог, который является первообразом всеобщности, то не получается никакого знания о всеобщности. И если игнорируется всеобщность, то ничего нельзя знать ясного об ее

* «De docta ignorantia», I, 3.

частях. Так, знание о боге и обо всем предшествует знанию о любой вещи» *.

Философия Николая Кузанского и его диалектические идеи оказали существенное воздействие на дальнейшее развитие диалектики в философии Возрождения и Нового времени. Непосредственное воздействие диалектических идей Николая из Кузы испытал Бруно, который глубоко ценил «божественного Кузанца». Влияние философии Кузанца можно обнаружить у Декарта (упоминающего Николая в своей переписке). Многие из его идей, и в особенности идея единства противоположностей и возможность его познания посредством разума, преодолевающего метафизическую ограниченность рассудочного познания, возрождаются в немецком классическом идеализме.

---

* «De Mente», X.

Глава вторая

ДИАЛЕКТИЧЕСКИЕ ИДЕИ ИТАЛЬЯНСКОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ

Философия итальянского Возрождения, предстающая перед нами в диалогах и инвективах «первого гуманиста» Франческо Петрарки (середина XIV в.) и находящая свое завершение в натурфилософии Бруно и Кампанеллы (начало XVII в.), вместе с рассмотренной уже философией Николая Кузанского, имеющей некоторые точки соприкосновения с философией итальянского Возрождения, знаменует собой особый этап в истории диалектических идей. Существо этого этапа — в разработке на базе античного философского наследия диалектической картины мира, противостоящей метафизической системе ортодоксального религиозного сознания, закрепленного в философии и теологии томизма.

Гуманисты раннего итальянского Возрождения (конец XIV — первая половина XV в.) создали предпосылки того решающего поворота в философии XVI в., который привел в конечном счете к возникновению философии и естествознания Нового времени. Создание этих предпосылок было двусторонним процессом, включающим как критику старых религиозных, в своей основе метафизических представлений, так и создание нового гуманистического, содержавшего существенные диалектические идеи мировоззрения. В плане развития диалектики на этом этапе негативная задача едва ли не была главной: гуманисты большего достигли в разрушении метафизики средневековья, нежели в создании и разработке новых диалектических концепций.

1. ГУМАНИСТЫ XIV—XV вв.

Гуманисты не были профессиональными философами; профессионалы продолжали занимать кафедры в университетах и читать философию «по Фоме» и по «Дунсу Скоту», следуя схоластической традиции. Занимаясь поисками, изучением, распространением римских, а затем и греческих памятников, гуманисты не возвращались

к античной культуре — они вернули своему времени богатейшую и многообразную философскую традицию классической древности.

Прежде всего это означало иное отношение к традиции вообще. Именно гуманисты при всем их культе классической древности осознают историческую дистанцию, отделяющую их от античности. Для схоластики с ее принципом авторитета Аристотель был, по выражению Данте, «учителем тех, кто знает», — вырванным из своего времени, понимаемым вне истории. Закостенелому, вневременному принципу авторитета средневековой схоластики, воплотившему в себе метафизический, чуждый диалектического подхода метод догматического мышления, согласно которому истина дана от века, раз навсегда, будь то в Священном писании, в творениях отцов церкви или в сочинениях Стагирита и его толкователей, а поиски истины сводятся к наилучшему истолкованию данного текста, гуманисты противопоставили не просто авторитет античной культуры, а ее многообразие и богатство. Уже Петрарка подчеркивал, что он выступает «не против Аристотеля, а против глупых аристотеликов. Самого же Аристотеля я полагаю пусть и величайшим, но человеком. Я знаю, что многому можно научиться из его книг, но считаю, что кое-что можно узнать и помимо них и что прежде, чем Аристотель писал, прежде, чем он учил, прежде, чем он родился, несомненно, кое-кто многое знал...» (241, p. 72). В полемике против схоластов Петрарка отстаивает свое право говорить не только «отличное от Аристотеля, но и враждебное ему», решительно отказываясь «клясться словами Учителя» (241, p. 39—40).

Речь идет не о замене одного авторитета другим, а об историческом подходе к изучению культурного наследия. Исключительной обращенности схоластов к одному имени и к одной системе воззрений Петрарка противопоставляет все богатство античной культуры, в которой Аристотель занимает хотя и почетное, но строго ограниченное место. Так появляются в его инвективе «О своем и чужом невежестве» имена Гомера и Гесиода, Пифагора и Анаксагора, Демокрита и Диогена, Солона и Сократа, Цицерона и Вергилия, Плиния и Плотина, Порфирия и Апулея и, наконец, Платона (241, p. 72). Это еще не столько результат, сколько программа, осуществление которой потребовало усилий нескольких поколений гуманистов. С находкой старинного списка поэмы

Лукреция «О природе вещей» в новую культуру прочно входил античный атомистический материализм. Открытие новых текстов, создание новых переводов с греческого позволили раскрыть все богатство древней философской традиции. Тем самым гуманисты предоставили современной им философской культуре свободу выбора тенденций и направлений вне тесных рамок схоластизированного аристотелизма.

Метафизическому догматизму схоластики гуманисты противопоставили глубоко диалектический принцип критического подхода к любым готовым решениям философских проблем.

Открывая, изучая и сопоставляя списки произведений древних авторов, стремясь установить точный авторский текст, гуманисты разрабатывали методы филологической и исторической критики, распространяя ее также и на тексты ранней христианской патристики, а в конечном счете и на тексты Священного писания. Значение такого подхода шло гораздо дальше собственно филологической и исторической науки: речь шла о принципиально ином отношении к тексту вообще — не как к безупречному источнику авторитетных цитат, а как к памятнику определенной исторической эпохи.

Гуманисты возрождают форму философского диалога (в средние века диалог если и встречался — у Иоанна Скота Эриугены, у Соломона ибн-Гебироля, то представлял собой чисто дидактический прием). Речь идет не просто о литературной форме. Диалог означал принципиальный отказ от догматической формы изложения. Суть самого этого жанра, как его понимали и развивали гуманисты, заключалась в создании возможности сопоставления различных точек зрения, всестороннего, «диалектического» (в Сократовом смысле) рассмотрения предмета, причем точка зрения автора далеко не всегда поддается безоговорочному отождествлению с позицией одного из участников диалога. Чаще она выражена в самой структуре рассуждения и может быть верно понята только при анализе сочинения в целом. Той же цели свободного от традиционных форм и традиционных схем рассуждения служили и другие литературные жанры — полемические инвективы, риторические декламации, философская переписка.

Не занимаясь специально широкими онтологическими проблемами, гуманисты основное внимание уделяли во-

просам этики. Но, создавая новое учение о человеке, они неизбежно должны были затрагивать в той или иной мере проблемы отношения человека и природы, человека и бога. И здесь гуманистической идеологии в целом свойственна тенденция к преодолению метафизического дуализма средневекового сознания (характерного для него противопоставления бога и мира, служившего теоретическим обоснованием аскетизма) и к выработке нового взгляда, по которому оправдание мира и следование природе должны быть основами для выработки норм человеческого поведения. «То, что присуще нам от природы, — заявляет Поджо Браччолини в диалоге «Об алчности», — менее всего заслуживает осуждения» (219, p. 264).

К человеческой природе апеллирует и Косма Раймонди в своей «Апологии Эпикура». Вместе с тем он отвергает средневековое дуалистическое противопоставление телесного и духовного начал в человеке, утверждая, что «человеческая природа едина, а потому нельзя считать счастливым того, у кого страдает душа либо тело». Гуманистическое учение о наслаждении, отождествляемом с пользой, получит дальнейшее развитие и обоснование в нравственной философии Лоренцо Валлы и приведет к последовательному проведению принципа оправдания мира и человека, в котором нет места средневековому дуализму: по учению гуманиста, «истинное благо есть наслаждение, оно двояко: одно в этой жизни, другое в будущей», при этом «предыдущее служит ступенью к последующему» (251, p. 896). С этих позиций ведут гуманисты XV в. полемику против «лицемеров», против аскетизма, против монашеского обета (см. 96).

Преодолению средневекового дуализма служит и гуманистическое учение о достоинстве человека, исходящее из прославления величия человеческой природы. Созданное в середине XV в. сочинение Джаноццо Манетти «О достоинстве человека» было направлено против средневекового аскетического трактата папы Иннокентия III «О презрении к миру и о ничтожестве человека». Природа, говорит гуманист, являет в человеке «прекраснейшее из своих творений». Такой подход свидетельствует о принципиально новом отношении и к человеку, и к миру, и к природе. Главное достоинство человека — в «многообразных деяниях рук и ума». Восхитительна и невероятна эта мощь «человеческого, или, скорее, божественного, ума!» Творческую деятельность, эту способность

продолжать на земле божественное творение, Джаноццо Манетти объявляет «истинной, действительной и единственной» задачей, должностью, предназначением человека (219, p. 468, 470; 220, v. 2, p. 333—334).

Гуманистическое учение о человеке, возвышая человека и человеческую природу, обожествляя его, вело к отказу от противопоставления природного и божественного начал. И хотя специально вопросами отношения бога и мира ранние гуманисты не занимались, далеко не случайным представляется обнаруживаемое у Лоренцо Валлы отождествление бога и природы. «Природа, — говорит он, — то же, что и бог, или почти то же» (220, v. 2, p. 313).

Те элементы диалектического подхода к постановке и решению проблем отношения бога и мира, природы и человека, которые обнаруживаются в произведениях гуманистов XIV—XV вв., свидетельствуют лишь о возникновении предпосылок формирования диалектических идей в философии итальянского Возрождения. Преодоление метафизической креационистской и создание новой, содержащей в себе существенные диалектические идеи концепции мира шло по линии пантеистического отождествления бога и природы.

2. ПЛАТОНИЗМ XV в. МАРСИЛИО ФИЧИНО И ПИКО ДЕЛЛА МИРАНДОЛА

Не создав разработанной пантеистической системы, гуманисты двигались в направлении к пантеизму. Дальнейший значительный шаг в этом направлении связан с возникновением Флорентийской Платоновской академии, вернувшей Платона новой европейской культуре.

Немногочисленные средневековые переводы отдельных диалогов Платона не имели сколько-нибудь широкого распространения. Средневековый платонизм был платонизмом без Платона и неоплатоников: непосредственное знакомство с источниками было весьма ограниченным, преобладали косвенные влияния. Гуманисты изменили положение не слишком заметно. Они стали читать Платона в оригинале, даже переводить отдельные его диалоги. Однако их трудами Платон вошел, быть может, в латинскую литературу XV столетия, но не в философию итальянского гуманизма. Усилению неоплатонических влияний в итальянской культуре способствовало по-

явление в Италии в 30-х годах XV в. Георгия Гемиста Плифона, византийского неоплатоника, представителя живой, современной неоплатонической мысли, враждебной христианской ортодоксии — как православной, так и католической. То обстоятельство, что его лекции о философии Платона и его сочинения имели успех, свидетельствует о том, что почва к восприятию платонизма была уже подготовлена. Это было уже нечто большее, нежели просто новые тексты: перед итальянцами предстала современная неоплатоническая философско-религиозная система, представляющая собой новую переработку неоплатонизма, не без влияния восточных учений.

В философии Плифона природа бога заключает в себе необходимость божественного творения. Само творение понимается им не как единовременный акт свободной воли, а как вечный процесс. Введенные Плифоном элементы политеизма (принятие наряду с богом-творцом низших богов, управляющих миром) не следует понимать как восстановление древнего язычества. Его низшие боги — силы, посредствующие между богом и миром природы, символы космических процессов, способностей бога-демиурга. Мир в философии Плифона вечен, материя — не только потенция, но и субстанция вещей.

Переход от бога-демиурга к материальному миру у Плифона рассматривается не как единовременный творческий акт, а как естественный, внутренне присущий самой Вселенной процесс осуществления божественных сил в природе космоса. Бог не свободен в своем деянии, и его связь с миром носит характер закономерности. Подобная пантеистическая трактовка отношения мира и бога свидетельствовала о глубоком разрыве с метафизическими креационистскими представлениями ортодоксального богословия, о формировании диалектических идей развития — «вечного процесса», осуществляющегося спонтанными силами, присущими самому миру, материи как субстанции вещей. Подобно итальянским гуманистам, Плифон говорит о божественности человека, понимая ее как заложенное в человеке стремление уподобиться богу — стремление, осуществляемое не ценой отказа от природы, а путем совершенствования, достигаемого жизнью в согласии с законами космоса (225, p. 26—30).

Если непосредственное воздействие наиболее радикальных идей Плифона (затрудненное отчасти и потому,

что главное его сочинение, «Законы» ревностно уничтожалось византийскими богословами) не прослеживается в сочинениях итальянских неоплатоников XV в., то его роль в пробуждении широкого интереса к неоплатонизму несомненна. Интересу этому как нельзя более отвечала активная и многолетняя деятельность Марсилио Фичино (1433—1499). Он перевел и прокомментировал всего Платона, творения Плотина, Порфирия, Прокла, Ямвлиха, сочинения псевдо-Дионисия Ареопагита, орфические гимны, сочинения византийского неоплатоника Михаила Пселла, наконец, так называемый «герметический» свод — трактаты, приписывавшиеся в древности египетскому богу Тоту — Гермесу Трисмегисту (трижды великому) и воплощавшие в глазах Фичино и его читателей древнюю мудрость Египта *.

Кроме переводов перу Фичино принадлежат обширные комментарии к переведенным им сочинениям, биография Платона, большое число писем, представляющих собой трактаты, часто весьма значительные по объему, посвященные различным философским проблемам; для реконструкции его собственной философской системы особое значение имеют его оригинальные сочинения: «Толкование на «Пир»» Платона, трактат «О христианской религии» и «Платоновское богословие».

Речь идет именно о собственной системе. При всей ее бесспорной связи и даже зависимости от вековой традиции неоплатонизма философия Марсилио Фичино была тем не менее оригинальной переработкой этой традиции. Неоплатонизм Флорентийской Платоновской академии — это неоплатонизм итальянского Возрождения, отвечавший на вопросы, возникающие перед философской мыслью этой эпохи. Флорентийские неоплатоники расширили сферу полемики против средневековой схоластической традиции, включив в нее и центральные онтологические проблемы. Кардинальная проблема философии Марсилио Фичино — отношение бога и мира, бога и человека. Традиционно креационистское решение, резко противопоставлявшее бога-творца и сотворенный им мир, было в сущности своей глубоко метафизическим, поскольку отвергало саму проблему возникновения Вселен-

* В действительности они представляли собой, как это было установлено исторической критикой в начале XVII в., собрание позднегреческих платонически-пифагорейских сочинений II—III вв. н. э.

ной, изучение характера существующих в мире взаимосвязей и закономерностей. «Бог — везде» — так называется шестая глава II книги «Платоновского богословия» Марсилио Фичино. «Всюду, где открывается или мыслится бытие, которое является всеобщим результатом, там повсюду есть и бог, являющийся всеобщей причиной». Бог отождествляется в философии флорентийского неоплатонизма со «всеобщей природой вещей»: «Разум говорит нам, что то, что именуется «повсюду», есть не что иное, как всеобщая природа вещей, она же есть бог» (216, t. I, p. 85—88).

При таком понимании соотношения природы и бога даже принимаемое Фичино божественное творение сливается с эманацией неоплатоников. Онтология Фичино — иерархическая пятиступенная структура: материя, качество, душа, ангел, бог. Душа является главной категорией фичиновской онтологии. «Она представляется, — пишет Фичино, — связью всей природы», является движущим и живительным началом Вселенной; «Ее движение оживляет небо, чье движение животворяще, ибо дает жизнь всему», «в едином живом теле мира повсюду есть единая жизнь» (216, t. I, p. 39, 86, 146, 157, 158).

Мировая душа для Марсилио Фичино есть главнейшее обозначение природы. Природа — «внутреннее искусство, изнутри организующее материю, как если бы в дереве находился мастер, который обрабатывал его изнутри». Душа — это жизнь, «по природе своей дарующая жизнь телам». В ней заключено «величайшее чудо природы», она «вмещает в себя образы божественных сущностей, от которых она зависит, и идеи и образцы низших вещей, творению которых и она некоторым образом сопричастна» (216, t. I, p. 141—142). «Тремя главными началами мира» называет Фичино бога, разум и душу. «Богу присуще единство, разуму — порядок, душе — движение. От одного лишь бога возникает в мире единство частей и целого, от божественной силы разума — порядок соединенных частей, от души, силою высших сущностей, — движение упорядоченного мира. Душа движет миром, изменяя его благодаря самой себе, движет его к определенному порядку благодаря разуму, сохраняет всегда в этом порядке благодаря вечному единству самого бога» (216, t. I, p. 162).

Иерархия сущностей у Фичино равносильна естественному порядку Вселенной. Это есть порядок причин, вос-

ходящих к богу как общей причине, но не заменяемых им. Благо заключено во всеобщем порядке природы, в единстве многообразных частей. Воплощением единства мира является любовь, связующая все ступени иерархии и все вещи Вселенной. «Справедливо именовать любовь, — пишет Фичино, — вечной связью и узами мира и его частей, недвижимой его опорой и прочным основанием всего мироздания» (215, p. 1330).

Философия Марсилио Фичино еще не пантеизм. У него не бог растворяется в мире, а скорее мир заключен в боге. И однако, пусть еще иерархически понятое единство мира и бога представляет принципиально иную по сравнению с ортодоксальным метафизическим креационизмом диалектическую картину мира, исходящую из признания глубочайшей внутренней взаимосвязи природы и бога, мысль о всеобщей одушевленности природы, понимание природы как внутреннего мастера, представление о взаимопроникновении бога и природы — все это найдет свое развитие в диалектической натурфилософии XVI в.

Диалектичность воззрений Фичино не поднимается, однако, до глубокого понимания диалектики «совпадения противоположностей» Николаем Кузанским и Джордано Бруно. Прекрасный мир флорентийского неоплатонизма есть мир сглаживающей противоречия и различия взаимной любви: связующая мир любовь определяется у Фичино как некий «духовный круговорот»; все части мира, хотя они и различны, согласуются во взаимном порядке, изменяясь и изменяя природу друг друга. «Низшие тела движутся высшими, высшие — бестелесной природой. Порядок этот заключается не в случае, ибо он всегда один и тот же и подобен себе... Бог же есть единый распорядитель этого единого мира» (215, p. 94; см. также 226, p. 17—24).

С гораздо большей силой, нежели у Фичино, пантеистические устремления, связанные с диалектическим пониманием отношения бога, мира и человека, проявились в мировоззрении Джованни Пико делла Мирандолы (1463—1494). Связанная с Флорентийской Платоновской академией, его философия опирается в то же время на традиции средневековой мысли — латинской, арабской и еврейской, от аверроизма до Каббалы. Выдвинутые им в 1486 г. для несостоявшегося диспута в Риме «парадоксальные тезисы, вводящие новые положения в филосо-

фию», и «богословские тезисы, согласно собственному мнению, весьма отличные от принятого у богословов способа рассуждения», были осуждены папой Иннокентием VIII и его инквизиторами.

Одно из первых его сочинений — «Толкование на «Канцону о любви»» фичинианца Джироламо Бенивьени — было издано позднее автором канцоны в сильно исправленном виде как из-за полемики Пико с Фичино, так и потому, что комментатор высказывался «как платоник, а не как христианин» (242, p. 13). Отступление от ортодоксального христианства заключалось в том, что Пико говорил не о творении, а о происхождении вещей от бога, который «произвел мир от века», и притом произвел не весь мир, но непосредственно лишь его бестелесное начало, все же последующее возникновение опосредованно. Мир вещей возникает из хаоса, этот хаос — материя, и она не фичиновское «почти ничто»: хаос у Пико есть материя, исполненная всех форм, но еще смешанных и несовершенных, и в таком ее понимании явственно выдает себя внимательный читатель Аверроэса и средневековых платоников (ср. 241, p. 465—468). Переход от хаоса-материи к чувственному миру вещей есть переход закономерный: мировая душа, формирующая космос из первозданной материи, есть имманентное миру начало самодвижения и самосовершенствования. При этом процесс формирования мира мыслился у Пико как процесс глубоко диалектический, связанный с представлением о внутренней противоречивости действующих в природе начал и движущих сил.

Мир в философии Джованни Пико делла Мирандолы, как и у Фичино, — прекрасный мир, но это иная, более сложная красота, более противоречивая гармония. Пико отказывается видеть красоту в боге именно потому, что он обладает совершенством. Понятие красоты, утверждает он, включает в себя некое несовершенство, и потому красота возникает после бога и вне его. Но вне бога, в возникающем мире, появляется противоположность, без которой немыслимо существование вещей. При этом не само противоречие и различие порождает гармонию красоты, но соединение противоположных частей. Ссылаясь на Гераклита, а в особенности на Эмпедокла, Пико утверждает, что «красота есть не что иное, как некая дружественная вражда и согласный раздор». Именно «раздор не сам по себе, но вместе с согласием

является началом вещей, при этом под раздором понимается различие природных начал, из которых они состоят, а под согласием — их единство». В строении мира «необходимо, чтобы единство превосходило противоположность, иначе вещи бы разрушились, поскольку разделились бы их начала». В этом — философский смысл мифического предания о любви Венеры и Марса, «так как красота, именуемая Венерой... не существует без этой противоположности» (242, p. 495—496).

Диалектическая идея единства мира принимала у Пико отчетливо пантеистический характер. «Бог есть все, — заявляет он в трактате «О сущем и едином», — он есть все наилучшим и совершеннейшим образом. Этого бы не было, если бы он не заключал в себе совершенство всех вещей и не отвергал того, что есть в них несовершенного» (242, p. 406). Не ограничиваясь этим отождествлением бога с миром, взятым в его совершенстве, Пико и мир, и отдельные вещи, взятые в их совершенстве, отождествляет с богом: «Поскольку бог, как мы сказали в начале, есть то, что является всем вне какого-либо несовершенства, то, если избавить всякую вещь от несовершенства, которое она заключает в своем роде, и от частности ее рода, оставшееся явится богом» (242, p. 412).

Диалектическая тенденция прослеживается и в учении Пико о свободе человека как свободе выбора — выбора сознательного, основанного на разуме (243, p. 104—106; 270—274). Здесь закладывалось основание концепции свободы как осознания необходимости, а отнюдь не как произвола: «Не во власти человека представить своему разуму нечто как истинное или ложное». Даже и самое веру он пытается подчинить контролю разума, утверждая, что «церкви не принадлежит право осуждать или спасать человеческие души» и что «не в воле людей верить или не верить по своему произволу в истинность догмата веры» (243, p. 55—56).

3. АРИСТОТЕЛИКИ XV — НАЧАЛА XVI в. ПЬЕТРО ПОМПОНАЦЦИ

Проблема отношения необходимости и свободы стоит в центре внимания крупнейшего представителя аристотелевской традиции эпохи Возрождения Пьетро Помпонацци (1462—1525). В трактате «О фатуме, свободе воли

и предопределении» он подвергает резкой критике христианское решение проблемы — провиденциализм. Христианское понимание божественного провидения, показывает Помпонацци, ведет к непримиримым противоречиям, выход из которых философ видит в ином, воспринятом от традиций античного стоицизма понимании бога как безличного начала, совпадающего с фатумом, с естественной необходимостью всеобщего природного закона.

При таком понимании, полностью порывающем с антропоморфными представлениями религии откровения, бог оказывается лишь воплощением безличного мирового закона в естественно-детерминированном мире, в котором царит всеобщая необходимость. Бог лишается свободы воли, его отношение к миру обретает характер необходимости. Бог в философских построениях Помпонацци «поступает по фатуму и согласно природе» (244, p. 80). Такая позиция вела не только к критике фаталистического провиденциализма, к стремлению утвердить свободу человека и истолковать ее как слияние с необходимостью через осознание ее, но и к отрицанию креационистских представлений, к пантеистическим выводам о вечности мира, о конечном тождестве мира и бога, о тождестве противоположностей мира. С бога не только снималась ответственность за существующее в мире зло, но и самое зло рассматривалось диалектически — как частный случай общей закономерности, подчиненный гармонии целого: «Зло в мире существует ради блага Вселенной», способствуя ее украшению (244, p. 123). Происходя не от несправедливости бога, а «из природы Вселенной», зло оказывается лишь относительным, оно получает свое конечное оправдание в благе космоса. Оно есть проявление существующих в мире и объективно необходимых противоречий мироустройства: именно «столь великие различия» в природе Вселенной являются условием и проявлением заключенного в ней «всеобщего совершенства». «И то, что в частности и рассматриваемое само по себе представляется несправедливым, — заключает Помпонацци, — рассмотренное в отношении Вселенной оказывается справедливым... Порядок Вселенной требует этих различий» (244, p. 194—195). Понимание Вселенной как единства противоречивых начал, получающих свое разрешение и оправдание в гармонии и «порядке целого», выводит еще тесно связанную аристотелевской

традицией философию Помпонацци за пределы средневековой метафизики.

Разработанные в итальянской философии конца XV — начала XVI в. диалектические представления о живом, исполненном внутренних сил и способностей к самодвижению прекрасном мире, о внутренних противоречиях как необходимом условии совершенства целого, об отношении бога и природы, трактуемом в духе пантеизма, о человеке и его свободе в ее отношении к пантеистически понятой необходимости — все это противостояло метафизическим концепциям схоластики. Однако эти пантеистические и диалектические тенденции в огромной мере носят еще мистический характер, поскольку речь идет скорее о поглощении мира богом, нежели о растворении бога в природе. Само понимание противоречий как согласующихся в высшем единстве божественной гармонии еще весьма далеко от глубокой диалектики совпадения противоположностей.

Очевидно, не случайно итальянская мысль этой эпохи прошла мимо Николая Кузанского: Фичино всего один раз упоминает его в списке неоплатоников, и в сочинениях основателя Платоновской академии не заметно каких-либо следов не то что влияния, но хотя бы знакомства с трудами Николая Кузанского; не было их и в богатейшей библиотеке Пико делла Мирандолы.

4. НАТУРФИЛОСОФИЯ XVI — НАЧАЛА XVII в. ФРАНЧЕСКО ПАТРИЦИ. ДЖОРДАНО БРУНО. ТОММАЗО КАМПАНЕЛЛА

Дальнейший шаг на пути развития диалектических тенденций пантеизма был осуществлен главным образом итальянскими натурфилософами второй половины XVI — начала XVII в. — Франческо Патрици, Джордано Бруно и Томмазо Кампанеллой.

Свою «Новую философию Вселенной» Франческо Патрици (1529—1597) открывал провозглашением прав разума, противопоставляя его как слепой вере, так и принципу авторитета. Обоснованию пантеистической системы, содержащей в себе существенные диалектические тенденции, в натурфилософии Патрици служит учение о Всеедином.

«Во всеобщности вещей, — пишет Патрици, — по необходимости есть нечто Первое... Оно есть Начало вещей...

оно есть Единое, и это Единое есть Благо, и это Благо есть Бог, и все эти пять — тождественны». Но, будучи единым благим первоначалом вещей, бог Патрици является одновременно и Всем, отождествляется с космосом. «Единое, — продолжает философ, — содержало в себе все сущности, прежде чем они произошли вовне... И так как оно обладает ими...», то до сих пор мы не выходим за пределы мистического пантеизма, учившего о том, что все вещи заключены в боге; но в этой же фразе Патрици делает решающий шаг в сторону пантеизма натуралистического: «...то нет среди сущностей ни одной, в которой оно не находилось бы. Ибо, если бы Единое не находилось везде, оно не обладало бы всем». Это ведет к представлению о неразрывном слиянии бога, Единого и мира, понимаемого как совокупность сущностей: «Единое находится во всех вещах, и ни в чем не содержимо, но само содержит в себе все... И Единое есть все, соединенное воедино. И Единое есть Все, и Единое, да позволено будет так выразиться, есть Всеединое» (240, p. 12—13).

Если вещи находятся в Едином особым образом, «слитые воедино», неделимо и неразличимо, то и высшее порождающее начало «по необходимости присутствует в порожденном, неотделимо и неотторжимо от него, но оба они пребывают в единении и постоянно сопряжены одно с другим» (240, p. 21). Конечным выводом оказывается уже откровенно пантеистическое положение: «Вселенная это есть сам Бог» (248, p. 543).

Несомненен диалектический характер этих исходных принципов натуралистического пантеизма Патрици: его пронизывает идея диалектики единого и многого, идея взаимосвязи всех элементов сущего. Это пантеистическое истолкование бога и Вселенной неизбежно вело к отрицанию божественного творения из «ничего» и — на этом фоне — к постановке и рассмотрению ряда проблем диалектики: происхождение многого из единого (эту проблему Патрици решал в духе неоплатоновского эманантизма), всеобщность движения (рассматриваемого в духе гераклитианского динамизма концепции космического «потока») и самодвижения, единство конечного и бесконечного.

Как же происходит многое из этого единого? В этом пункте натурфилософской системы Патрици сосредоточивались противоречивые тенденции. С одной стороны, он еще не осмеливается отождествить бога и материю, бога

и бесконечную материальную Вселенную и сохраняет неоплатоническую эманацию как объяснение перехода от единого бесконечного бога ко многому, к конечным вещам зримого мира; с другой стороны, процесс порождения мира Патриции объясняет с позиций диалектического и натуралистического пантеизма и гилозоизма: истечение вещей из единого осуществляется как «течение», как «поток», который наряду с пространством, светом и теплом является одним из четырех начал бытия. Жизнь мира сводится при этом к непрерывному течению вещей, являющихся порождением тепла и света в бесконечном пространстве.

Но «поток» объясняет не только процесс возникновения вещей, многого из единого, он характеризует и дальнейшую жизнь зримой природы. Она непрерывно подвижна, и в движении состоит ее жизнь. «Все, что движется, — пишет Патриции, — движется потому, что причастно жизни. Жизнь есть не что иное, как движение сущности в самой себе. Стало быть, если сущность и сущее движутся, они движутся благодаря внутренне присущей им жизни» (240, p. 102). Жизнь — это внутреннее движение, или, вернее, присущее всем вещам начало самодвижения. Принципом самодвижения является, по Патриции, душа, которую он, пересматривая Аристотелево определение, понимает как способность к движению; ей нет необходимости обладать специальными органами: каждое существо в одушевленном мире живет своей особенной и непохожей на жизнь органических тел жизнью, заключающейся в способности к самодвижению. Мировая душа является «нерасторжимой связью целого», «одушевляет, оживляет и движет» мир. Без нее не было бы «ни возникновения, ни гибели, ни превращения вещей, и мир лежал бы неподвижным телом, подобно трупу». Только благодаря душе мир «прекрасен и заслуживает наименования космоса» (9, т. 2, стр. 153—154). В гилозоизме Патриции нам важно подчеркнуть именно это диалектическое представление о самодвижении материального мира, о движении как внутренне присущем материи — в противовес метафизике религиозной ортодоксии и перипатетического естествознания, требовавших искать внешнее начало движения.

Наконец, отождествление мира и бога ведет Патриции к идее бесконечности мира и диалектике конечного и бесконечного. Бесконечен поток вещей; бесконечен свет,

«который порождает семена всех видов и отдельных вещей и их изначальные силы и влечет их с собой по Вселенной»; бесконечно тепло, «непосредственный создатель телесных вещей», порождаемых в непрерывном потоке материи, — вся Вселенная предстает в философии Патрици не только как некий «поток вещей», но и как поток бесконечный, в бесконечном пространстве. И мир, состоящий из «четырех бесконечных начал — пространства, света, тепла и потока, не может не быть бесконечным» (240, p. 83). Бесконечность мира (являющаяся, по Патрици, необходимым следствием бесконечности божественного всемогущества) предусмотрена у Патрици в самом определении Вселенной: «Если миром, или Вселенной, мы именуем то, что все в себе содержит, то мир несомненно бесконечен по своей массе». Бесконечно пространство, охватывающее и содержащее в себе все, и бесконечен мир, тождественный в этом отношении пространству (240, p. 83).

Признание необходимого характера отношений бога и мира, которое только и могло оправдать существование бесконечной Вселенной, шло в разрез с креационистскими представлениями о боге как личностном волевом начале, которое вовсе не по необходимости, а лишь по благости своей создает конечный мир.

Это четко разъяснил богослов Якопо де Луго, сопроводивший ортодоксальными оговорками и комментариями наиболее опасные места «Новой философии Вселенной»: «Бог не действует, осуществляя всю свою возможность, но производит на основании свободной воли сколько ему угодно... Богословы не допускают, чтобы пространство во Вселенной было создано по необходимости, но отрицают, что бог действует по природной необходимости» (240, p. 75, 77).

Диалектическое учение об одушевленном космосе, в котором в бесконечном пространстве, пронизанном светом и теплом, в бесконечном потоке возникают и гибнут конечные тела, — учение, ведущее к представлению о прекрасном космосе, неразрывно сопряженном с богом и отождествленном с ним, — такая картина мира не могла не вызвать резкую оппозицию со стороны ортодоксального католического богословия. Сочинение Патрици было вскоре после выхода в свет занесено в «Индекс запрещенных книг». Запрещение это неслучайно совпало по времени с процессом Джордано Бруно: опасность для

трансцендентных представлений о боге натуралистического и диалектического пантеизма Патриции стала особенно очевидной в свете гораздо более радикальной позиции Бруно.

«Философия рассвета» Джордано Бруно диалектична насквозь. Диалектическая картина вечной и бесконечной Вселенной, постоянно меняющейся и неизменной в постоянстве законов движения, составляет главное ее содержание. При всем богатстве и многообразии ее источников (здесь и античные атомисты, и средневековые неоплатоники, луллианство и ареопагитики, «герметический» свод и Флорентийская Платоновская академия, Николай Коперник и Николай Кузанский) философия Бруно не сводима ни к одному из них и представляет собой высшую форму натуралистического пантеизма, граничащую с материалистическим его истолкованием.

Центральное место в учении Бруно занимает идея Единого. Единое есть бог и вместе с тем — Вселенная. Единое есть материя и вместе с тем — источник движения. Единое (и это, может быть, самое главное в философии Бруно) есть сущность и вместе с тем — совокупность вещей. Эта единая, вечная и бесконечная Вселенная не рождается и не уничтожается; она по самому своему определению исключает бога-творца, внешнего и высшего по отношению к ней, ибо «не имеет ничего внешнего, от чего могла бы что-либо потерпеть»; она «не может иметь ничего противоположного или отличного в качестве причины своего изменения» (30, стр. 273—274). Так отвергается не только креационистский дуализм богословов, но и схоластический дуализм с его перводвигателем и конечным, зависящим от него миром; Бруно идет и дальше: в его понимании отношения бога и мира не остается места и для неоплатонического «истечения», эманации. Бог совпадает, полностью отождествляется с миром. Однако определения типа «Природа есть бог в вещах» или «Материя является божественным бытием в вещах» (30, стр. 271; 31, стр. 162) не исчерпывают этого тождества. Мы видим бога, писал Бруно, «в бесконечной способности природы все создавать и всем становиться», «в неодолимом и нерушимом законе природы» (205, v. I, pars I, p. 205; pars II, p. 316).

Тождественные между собой бог и природа суть не что иное, как «порядок», или «закон», совокупность естественных законов материального мира: «Природа есть

или ничто, или божественное могущество, воздействующее изнутри на материю, и запечатленный во всем вечный порядок», она есть «сила, воплощенная в вещах», и закон, по которому все вещи совершают свой собственный ход (205, v. I, pars II, p. 193—210). Таким образом, бог — это синоним природы, но природы, понимаемой не как совокупность вещей материального мира, а как заключенный в мире внутренний закон. Но и на этом Бруно не останавливается. Отвергнув представление о боге как «сверх-» и «внеприродной силе», он ставит вопрос об отношении бога-природы и совокупности вещей материального мира, о соотношении бога-природы и материи, о соотношении того «единого бытия», которое является «сущим, субстанцией и сущностью» с бытием «природных вещей».

Понимание бога как «наиприсутствующего», находящегося не «вне» вещей и не «над» ними, понимание природы как «внутренне присущей» вещам, «более близкой» им, чем они сами себе, позволяет Бруно сделать существенные шаги вперед по пути натурализации пантеизма по сравнению с Патрици: Бруно решительно отождествляет бога-природу с материей, чего не рискнул сделать Патрици, и на этой основе объясняет отношение единого и многого, т. е. природы-материи и вещей, отходя здесь от неоплатоновской модели, с которой не смог еще порвать Патрици. Таким образом, если Патрици начал процесс натурализации мистического пантеизма платоников XIV — начала XV в., то Бруно завершает его в формах, свойственных эпохе Возрождения. «...Природа — внутри материи, — считает Бруно, — более того, она сама есть материя. Итак, материя все производит из собственного лона, так как природа сама есть внутренний мастер, живое искусство... она есть двигатель, действующий изнутри» (205, v. I, pars II, p. 312—313). Таков пантеизм Бруно. Он венчает собой развитие материалистической тенденции возрожденческого пантеизма, он является важнейшим этапом и в развитии диалектики эпохи Возрождения.

В разносторонней диалектике Бруно особенно существенны идеи всеобщей изменчивости, самодвижения природы, ее бесконечности и в особенности совпадения противоположностей. Опираясь на античную традицию и прямо ссылаясь на концепцию Гераклита о всеобщей изменчивости (см. 30, стр. 282), Бруно утверждает, что в бесконечном многообразии происходит непрерывное и

неостановимое движение, приводящее к постоянным изменениям: «Ничто изменчивое и сложное в два отдельных мгновения не состоит из тех же частей, расположенных в том же порядке. Ибо во всех вещах происходит непрерывный прилив и отлив, благодаря чему ничто нельзя дважды назвать тождественным самому себе, чтобы дважды одним и тем же именем была обозначена одна и та же вещь» (205, v. III, p. 208).

Теоретически связанные с пантеистическим решением проблемы отношения бога и материи, преодолевающим неоплатоническую концепцию эманации, эти констатации вели Бруно к углублению диалектической трактовки мира. Мир движется, изменяется — это несомненный факт. Но как? Он движется посредством самодвижения, отвечает Бруно на этот вопрос, и не только движется, но и образуется как множественный из единого. Единое саморазвертывается во многое — такова диалектическая концепция Бруно.

В философии не может уже идти речь о нисхождении от высшей ступени бытия — бога к низшей ступени — материи. Бруно отвергает схоластический дуализм материи и формы, понимание материи как чистой возможности, «почти ничто», и формы как активного начала. Именно материю он объявляет «источником действительности»,.«вещью, из которой происходят все естественные виды». Процесс порождения вещей рассматривается у Бруно как раскрытие, развертывание Единого. Материя «производит формы из своего лона» и, следовательно, «развертывая то, что содержит в себе свернутым, должна быть названа божественной вещью и наилучшей родительницей, прародительницей и матерью естественных вещей, а также всей природы и субстанции» (30, стр. 267). Эта внутренняя способность материи к образованию форм именуется в сочинениях Бруно Душой мира; она является всеобщей формой мира, формальным образующим началом всех вещей. Душа мира противопоставляется у Бруно чистым формам, отделенным от материи идеальным отпечаткам и иным «химерам и пустым фантазиям»; в отличие от иных она — внутренняя действующая причина вещей. Ее главная способность — всеобщий ум; последний, будучи физической действующей причиной, «наполняет все, освещает Вселенную и побуждает природу производить свои виды». Он является внешней причиной по отношению к отдельным вещам; по отноше-

нию к материи он — «внутренний художник, потому что формирует материю и фигуру изнутри» (30, стр. 204). В идее самодвижения — смысл гилозоизма Бруно, его учения о всеобщей одушевленности в природе. Говоря, что «мир одушевлен вместе с его членами», Бруно имеет в виду прежде всего именно способность к движению, разлитое в природе «жизненное начало».

Но самодвижущееся Единое, природа, материя, развертывая из себя множественное, конечное, не может не быть бесконечной. И тут выявляется вторая из названных диалектических идей Бруно — бесконечность мира, единство конечного и бесконечного. Бруно преодолевает непоследовательность своих предшественников в понимании бесконечности Вселенной: его Вселенная есть «бесконечная субстанция, бесконечное тело в бесконечном пространстве». Онтология и космология Бруно неразрывно связаны между собой: его учение о бесконечности Вселенной неотделимо от его пантеизма.

Своеобразной формой учения о единстве конечного и бесконечного является концепция минимума и максимума, выступающая в натурфилософии Бруно и как учение об атоме. Учение о строении материи в философской системе Бруно связано с традициями античного атомизма. «Когда мы стремимся к началу и субстанции вещей, — писал он, — мы продвигаемся по направлению к неделимости» (205, v. I, pars I, p. 173). «Я считаю, что поистине не существует ничего, кроме минимума и неделимого» (205, v. I, pars III, p. 22—24). Единство и тождество минимума и максимума, мельчайшей частицы материи — атома — и космоса в целом составляет центральное ядро его учения о минимуме-монаде. Мельчайшая частица материи обладает той же способностью к движению, что и вся материя-природа в целом: «Минимум количественный есть по способности своей максимум, подобно тому как возможность всего огня заключена в способности одной искры. Следовательно, в минимуме, который скрыт от человеческих глаз, заключена вся сила, и поэтому он есть максимум всех вещей» (205, v. I, pars III, p. 24).

Бруно различает минимум родовой и абсолютный: «минимум данного рода есть лишь наименьшее в определенном ряду явлений и предметов; минимум же абсолютный совпадает в материальном мире с атомом, в математике — с точкой, в области понятий метафизических — с монадой: «Линия есть не что иное, как движущаяся

точка, поверхность — движущаяся линия, тело — движущаяся поверхность, а следовательно, подвижная точка есть субстанция всех [геометрических фигур] и неподвижная точка есть все. То же положение применимо и к атому, и — первейшим и главнейшим образом — к монаде, из чего следует вывод, что минимум, или монада, есть все, т. е. максимум и целое» (205, v. I, pars III, p. 148—149). В монадологии Бруно отождествляются материя и движение, природа и бог, мельчайшая частица бытия и бог, определяемый как «монада, источник всех чисел, простота всякой величины и субстанция состава» (205, v. I, pars III, p. 136). Не случайно Т. Кампанелла, оспаривая в своей «Метафизике» материалистическое и инфинитезимальное учение некоего «новейшего лукрецианца» (им прямо не названного, но, судя по всему, речь могла идти именно о Бруно, со взглядами которого он мог познакомиться по последним изданным сочинениям, а возможно, и в личных беседах в римской инквизиционной тюрьме), приписывал ему как логический вывод из учения о бесконечности Вселенной и атомном строении мира заключение, что «точка и атом и есть бог» (209, pars II, p. 243), т. е. конечное совпадает с бесконечным.

В учении Бруно о единстве максимума и минимума, бесконечного и конечного, как и в его высказываниях относительно единства материи и формы, материи и мировой души, духовной и телесной субстанции и т. п., выявляется и генеральная диалектическая идея его философии — унаследованная им от Николая Кузанского идея совпадения противоположностей. Идея эта не просто лежит в основании многих его рассуждений по различным конкретным философским вопросам, но выражена им в обобщенном виде, возведена в ранг всеобщей закономерности. Более того, теоретическая обобщенность и осознанность диалектики достигает у Бруно такой степени, что он устанавливает связь онтологической (объективной) и гносеологической (субъективной) диалектики, считая последнюю как бы воспроизведением первой в сознании.

Раскрывая относительность движения и покоя, Бруно показывает глубокое их внутреннее единство и тождество: «Здесь физики полагают, что величайшее и быстрейшее движение, скорее которого не может быть, не отличается от самого покоя» (205, v. I, pars III, p. 27). «Движение тел вследствие бесконечной силы, — писал Бруно в диа-

логе «О бесконечности, Вселенной и мирах», — то же самое, что и их неподвижность; ибо двигаться мгновенно и не двигаться — это одно и то же» (30, стр. 325). Понимая время как бесконечную длительность, неотделимую от бытия вещей, Бруно отмечал, что «различным телам свойственны различные длительности и времена» (205, v. I, pars I, p. 147); в самой же длительности совпадают начало и конец, вечность и мгновение: «Всякая длительность есть начало без конца и конец без начала. Следовательно, всякая длительность есть бесконечное мгновение, тождество начала и конца» (205, v. I, pars III, p. 153).

Как в Едином существуют различия, так в многообразии вещей и свойств царит глубочайшее единство. «Во всем сущем нет ничего столь различного, что в чем-либо или даже во многом не совпадало бы с тем, от чего отличается и чему противостоит... — писал Бруно, — все противоположности однородны благодаря общей им материи. Разнообразие и противоположность не препятствуют высшему благу целого, так как оно управляется природой» (205, v. I, pars III, p. 272). Но если мир, Единое, целое состоит из противоположностей, находящихся в единстве, то, очевидно, на постижение такой структуры мира и должно быть направлено познание человека. Диалектика мира, объективности должна быть воспроизведена в познании, куда бы ни обратился наш взор, мы повсюду видим в мире противоположности и единство противоположностей — это всеобщая закономерность единого.

К раскрытию противоположностей и к постижению через них глубочайшего единства мира сводится у Бруно главная задача человеческого познания. «Кто хочет изучить наибольшие тайны природы, пусть рассматривает и наблюдает минимум и максимум противоречий и противоположностей. Глубокая магия заключается в умении вывести противоположность, предварительно найдя точку объединения» (30, стр. 291). Процесс познания есть восхождение к единству природы, путь человеческого познания совпадает с «развертыванием» природы. Если в произведении вещей «разворачивается» единство, то в познании их разум продвигается «по той же лестнице», что и природа, «сворачивая множественность», продвигаясь «от единства к единству» (30, стр. 282, 285).

Придавая существенное значение интуитивному постижению мира, Бруно приходит, также ссылаясь на Герак-

лита, к глубоко диалектическому выводу о правомерности противоречивых суждений как отражению объективного единства противоположностей. «И так как все формы находятся в нем (Едином), то, следовательно, к нему приложимы все определения, и благодаря этому противоречащие суждения оказываются истинными» (30, стр. 282). В философии Джордано Бруно диалектика достигала значительной обобщенности и глубины. Выявив на основе своего граничащего с материализмом пантеизма динамический, диалектический характер природы, он установил также возможность постижения этой диалектичности посредством адекватной, т. е. тоже диалектической, теории познания.

В философии Бруно, таким образом, на уровне более развитой онтологии как бы воспроизводилась, а на самом деле получала дальнейшее развитие возрожденческая концепция диалектики, выдвинутая еще Николаем Кузанским. Диалектика Николая Кузанского была исходной, диалектика Бруно — завершающей стадией развития диалектических идей эпохи Возрождения.

Не приняв пантеистической картины мира Джордано Бруно, его младший современник Томмазо Кампанелла (1568—1639) представляет в своей философии и диалектике начало кризиса ренессансного мировоззрения. Тяготея скорее к деистическому (а в известном смысле и к теистическому) решению проблемы отношения бога и мира, он тем не менее продолжает развивать некоторые важные стороны диалектики, разработанные его предшественниками в философии итальянского Возрождения. Кампанелла «реабилитирует» материю, отвергая ее схоластическое определение. Материю он понимает как реальную сущность: она «едина и бессмертна», она «обладает действительным бытием», она «по природе предшествует формам» (206, p. 26—27). Но эта лежащая в основе вещей реальная и телесная материя сама по себе недостаточна для их возникновения, ибо она пассивна. Возникновение вещей обусловлено в философии Кампанеллы — и в этом он явился учеником и продолжателем Б. Телезио — воздействием внешних по отношению к материи активных бестелесных противоположных начал — холода и тепла. Враждебные друг другу, вечно стремящиеся к взаимному уничтожению и поглощению, они находятся между собой в непрерывной борьбе за обладание материей (208, p. 194—195).

Подобно другим итальянским натурфилософам XVI — начала XVII в., Т. Кампанелла в поисках источников движения в мире приходит к гилозоистскому представлению о всеобщей одушевленности. Представление это противостоит метафизической концепции движения «от внешнего начала». Но так как материя в философии Кампанеллы пассивна, т. е. не является «божественной» в пантеистическом смысле слова, то и бог у него оказывается отделен от природы, он внешнее по отношению к ней начало. Вместе с тем бог-творец дает вещам все необходимое для их существования и движения, он объединяет в гармонии целого глубокие внутренние противоречия природы.

Все вещи в мире образуются, по учению Кампанеллы, восходящему к неоплатонической традиции, в результате их одновременной причастности бытию и небытию. Это отрицательное определение — ограничение вещи — связано с тем, что всякая вещь не только существует в действительности и тем самым причастна бытию, но и одновременно именно потому, что является данной вещью, ограничивает свое бытие и оказывается причастной небытию. «Все сущее состоит из конечного бытия и бесконечного небытия», — писал Кампанелла (207, v. I, p. 132). Так всякая вещь оказывается частным моментом в непрерывном потоке бытия. С таким пониманием диалектической природы становления и гибели вещей связано у Кампанеллы и диалектическое представление о единстве материи (вещей) и времени — меры изменения вещей. Отвергая Аристотелево представление о времени как «мере движения», Кампанелла настаивал на том, что «время неотделимо от вещей» (206, p. 20), что оно есть форма «инакости или изменения вещи», которая «всегда иная, как вода потока... Время же есть такая последовательность, которая существует в процессе изменения... Поэтому время состоит из сменяющих друг друга бытия и небытия» (207, v. I, p. 238, 240). В непрерывном потоке движения и изменения, в котором «нет уничтожения, но только превращения» (207, v. II, p. 86), Кампанелла усматривает свойственную природе вещей диалектику бытия и небытия, противостоящую иерархически-статической картине мира средневековой схоластики. Перефразируя диалектические положения Гераклита, Кампанелла писал, что, «как всегда различна вода в реке, так постоянно изменяются и вещи физического мира. И когда

они изменяются, то превращаются не в одну какую-нибудь вещь, но во многие... всякая телесность подвергается превращению, и смерть одного служит зарождением многих, и из многих смертей рождается новая вещь. И однако, в целом жизнь едина... Нам предшествует не постоянная жизнь одного организма, но поток жизни, состоящей из жизней и смертей, сменяющих друг друга в потоке, и там многочисленные превращения составляют из многих смертей и рождений жизнь мира и, однако, ничто не умирает, потому что бог не позволяет умереть тому, чему он дал бытие. Это понял Вергилий, сказав, что смерти нет, а что бог находится во всех вещах» (209, pars II, p. 143).

Эта формула относительно бога, находящегося в вещах, не ведет, однако, в философии Кампанеллы к радикальному натуралистическому пантеизму в духе Бруно. Бог в философии Кампанеллы «не смешивается и не соизмеряется с материей», ибо «мир не есть бог» (207, v. I, p. 100, 186). Роль бога исчерпывается сотворением мира, он «не заботится о частностях» (209, pars II, p. 186), он предстает в качестве бога деистической философии и выносится за скобки в общей картине природы. В этом смысле учение Кампанеллы о движущемся и непрестанно меняющемся мире отличается от общей линии диалектики Возрождения и оказывается в конечном счете заключенным в жесткие рамки метафизической схемы, отделяющей бога-творца от сотворенного им мира. Именно в этой деистической тенденции философии Кампанеллы и проявляется кризис ренессансного пантеизма. В поисках путей обособления природы как естественного закона от бога Кампанелла движется в направлении к характерному для метафизического материализма и нового естествознания XVIII в. деистическому решению проблемы.

Таким образом, выдвинув принцип целостного восприятия мира, концепцию одушевленного, живого, божественного космоса, вечно изменяющегося и исполненного внутренних источников самодвижения, космоса, в котором совпадают противоположные начала, натурфилософы итальянского Возрождения внесли значительный вклад в развитие диалектики, разработав диалектическую картину мира, противостоящую метафизическим креационистским представлениям ортодоксального богословия и закостенелым схемам схоластической философии. Вместе

с тем картина мира, созданная натурфилософами, сохраняла многие антропоморфные черты, пантеистические, магические представления, исходившие из приписывания природе свойств живого организма и даже мыслящего существа. Подобные представления ограничивали пригодность пантеистической картины мира для научного исследования. Новое естествознание с его тяготением к экспериментально-математическому методу неизбежно должно было отбросить пантеистическую схему натурфилософии. Но при этом, отказавшись от натурфилософской «донаучной» системы, новое естествознание и философия XVII в. отбросили и ее глубокую диалектику, пойдя по пути метафизического материализма, утратив и ту целостность мировосприятия, и то глубокое понимание диалектической внутренней противоречивости бытия, которые были характерны для натурфилософии эпохи Возрождения.

Однако это не было историческим регрессом: диалектика должна была быть отделена от той мистической, хотя и тяготеющей к материализму, пантеистической формы, в которой она разрабатывалась философами Возрождения. Должен был наступить период более внимательного изучения частностей, конкретных закономерностей существования и развития природы, общества, мышления, прежде чем диалектика смогла стать научной.

Глава третья

БЁМЕ

Мировоззрение Якоба Бёме — христианский неортодоксальный мистический теизм со значительными пантеистической и диалектической тенденциями. Подготовленные исканиями немецкой мистики (Экхарт, Таулер, Сузо, С. Франк, В. Вейгель и др.), диалектические идеи Бёме оказали воздействие на последующие диалектические учения в немецкой философской мысли.

Для понимания истоков и содержания диалектики Бёме необходимо ознакомиться с его теизмом. Теизм Бёме был мистическим, ибо Бёме считал возможным познание бога только посредством личного контакта с ним человека. Бёме неоднократно говорил читателям, что все сообщаемое им почерпнуто не из проповедей и сочинений теологов, т. е. из книг, но из непосредственного общения с богом, и в этом смысле объявлял себя «искоркой», «малой ничтожной искоркой бога» (24, стр. 38, 50).

Этот мистицизм, отвергая посредничество церкви между человеком и богом, делал теизм Бёме неортодоксальным, что сам он подчеркивал, полемизируя с религиозной ортодоксией и издеваясь над официальными теологами. Это привело к осуждению его учения церковью.

Однако мистический теизм Бёме делал его противником идеи возможности самостоятельной, независимой от божества познавательной деятельности человека и, таким образом, противником зарождающейся опытной науки (24, стр. 20, 341 и др.). Вместе с тем, несмотря на эту субъективную враждебность к естественнонаучной традиции, мистицизм Бёме, его философия, и в частности его диалектика, обнаруживают существенную зависимость от натурфилософии.

Чтобы уяснить эти связи, эти противоречия, а также и само содержание и направленность философии и диалектики Бёме, их необходимо рассмотреть в тех условиях общественной жизни, в которых они зародились, сформировались и развились.

Несомненно, что в основе всего мировоззрения Бёме, его поисков новой религии, новой натурфилософии, нового социального устройства лежало глубокое недовольство современной ему действительностью, в том числе ортодоксальной теологией. Не менее несомненно, что формирование философии, и особенно диалектики, Бёме происходило в условиях его чрезвычайного интереса к природе. Этот интерес отчетливо показал Фейербах: «У Якоба Бёме — глубокая, глубоко-религиозная душа; религия является центром его жизни и мышления. Но в то же время в его религиозное сознание проникло... значение природы... Он чувствовал природу и пожелал проникнуть в ее таинственную глубину» (187, т. II, стр. 125—126).

Фейербах подчеркнул не только интерес Бёме к природе, но и то обстоятельство, что Бёме рассматривал ее антропоморфически. «Я созерцал необъятную глубину этого мира, — цитировал Фейербах Бёме, — наблюдал за Солнцем, звездами, облаками, дождем и снегом, представлял себе мысленно все творение мира и находил добро и зло, гнев и любовь во всем — не только в людях и животных, но и в неразумной твари: в дереве, камнях, земле и стихиях» (187, т. II, стр. 126). Цитируя и другие места из сочинений Бёме, Фейербах видит в этом стремлении понять природу причину того, что Бёме выступил против идеи творения мира из ничего и хотел разработать натурфилософию, хотя для Фейербаха было ясно, что теософическая и даже, как он выразился, «теософистическая» сущность учения Бёме обрекала все его попытки на неудачу (см. 187, т. I, стр. 666).

Что касается теоретических корней философии и диалектики Бёме, то, во-первых, несомненно — хотя и в опосредованной через христианскую теологию форме — влияние неоплатонизма. Это влияние ясно прослеживается в учении Бёме о боге и его структуре, о способах контакта с ним и особенно в его диалектике.

Во-вторых, также несомненно и воздействие на Бёме предшествующей натурфилософии. Многократно подчеркивая свою враждебность к ученым, указывая, что свои идеи он не заимствует из каких-либо книг, Бёме не упускает возможности противопоставить свои идеи взглядам различных ученых, и притом самых разных специальностей, что уже само по себе свидетель-

ствует о знакомстве с их идеями. Существенную роль в ознакомлении Бёме с этими идеями играл кружок Мёллера, к которому он примыкал в своем родном городе Гёрлице и в котором впервые столкнулся с творениями христианских мистиков.

Таким образом, по своему происхождению и характеру философия и диалектика Бёме чрезвычайно сложны и противоречивы: формируясь под воздействием общественных конфликтов своего времени и будучи направлены на разрешение этих конфликтов, философия и диалектика Бёме опирались на христианский мистицизм в его неоплатонистической традиции, а также на современную науку и натурфилософию.

В теистической философской системе Бёме отчетливо прослеживаются три составные части: учение о структуре бога, теогония* и космогония**. Теогония и космогония у Бёме отнюдь не совпадающие предметы, и их необходимо различить для того, чтобы понять содержание и характер его диалектики.

Бог, согласно Бёме, порождает сперва некое нематериальное многообразие и лишь затем — многообразие материальное, которое божественно лишь в опосредованном смысле. Бёме признает наличие как бы двух природ: первой — идеальной, предшествующей по времени существования второй природе — материальной. В той и другой формах бытия бог претерпевает эволюцию— сперва тео-, а потом и космогоническую.

Что касается теогонической эволюции, то, по взглядам Бёме, все, что есть на земле, существовало до этого предварительно на небе, так сказать, идеально, без материи, без реальных природных элементов и без начала зла. Бёме специально описывал эти небесные состояния (качества)—«качество» воды», «горькое качество» и т. п. Совокупность этих качеств и сил составляет некое единство, некое идеальное тело бога, или «божественный салиттер». Этот салиттер «порождает небесные радостные плоды и цветы, всевозможные деревья, кустарники» и т. п. (24, стр. 53). «Если же я пишу о де-

---

* Под которой мы здесь понимаем картину происхождения доприродного божественного мира, нарисованную по схеме христианского — монотеистического — представления о боге, а не языческие представления о происхождении богов.

** Эти термины применительно к учению Бёме употребляет Фейербах (см. 187, т. II, стр. 118).

ревьях, кустах и плодах, — продолжает Бёме, — то ты не должен понимать это в земном смысле мира сего...» (24, стр. 54; ср. также 25, стр. 308).

По завершении этой теогонической эволюции начинается, по Бёме, процесс, который можно назвать эволюцией космогонической или эволюцией реальной природы, включающей в себя и природу земную. В истории природы Бёме различает два (а иногда и три) периода: во-первых, «кроткую и любовную» эпоху, эпоху «прежде времен гнева», до появления Люцифера, и, во-вторых, эпоху «времен гнева», когда природа приобрела «двоякий источник», когда в ней существует «гнев божий» наряду с кротостью и любовью. При рассмотрении этой конструкции Бёме прежде всего обращает на себя внимание тот факт, что все сущее, включая обе природы, понято им как *процесс* и рассматривается в эволюции — как каждой из природ, так и общей.

Эта конструкция, отдаленно напоминающая собой структуру учения Гегеля, ставит перед ее исследователями вопрос о подразумевающихся в ней движущих силах эволюции. И именно при анализе этого вопроса выявляется диалектика Бёме. Ввиду теистических особенностей его философской системы диалектика у Бёме обнаруживается уже в самой его трактовке «структуры» божественного начала.

Итак, диалектика Бёме содержится, во-первых, в области собственно теологической. Она обнаруживается, как только мы попытаемся ответить на вопрос: какова, по Бёме, сущность бога? И здесь выявляется основоположное для диалектики Бёме учение о троичности бога, которое хотя и представляет собой интерпретацию христианской догмы о троице, но отличается от нее равно как и идея тройственного ритма, а также идея двойственности божественного как своеобразного единства противоположностей. Во-вторых, диалектика Бёме коренится в области тео- и космогонии. В этих двух областях развиты основные диалектические идеи Бёме — его учение о противоположностях, их взаимоисключении и единстве, об их синтезе в третьем и в этой связи — учение о становлении качеств.

Наконец, третьей областью диалектики Бёме является антропология, в которой он трактует вопросы отношения добра и зла, а также свободы воли.

Что касается *первой,* и притом *исходной, формы диалектики* Бёме — *диалектики его учения о боге* и его *структуре,* то здесь мы встречаемся с двумя диалектическими идеями: во-первых, с диалектикой единого и многого применительно к богу; во-вторых, с учением о двойственности бога, его противоречивости, наличии в нем двух начал — утверждающего и отрицающего.

Согласно первой из этих идей, лица бога образуют некое единство, однако с приматом бога-отца. Отношение лиц бога — это не тождество, исключающее различие, а именно диалектическое единство, в котором моменты единого положены в своем различии (24, стр. 44—45; ср. также о тройственности бога и о единстве и различии трех его ипостасей стр. 351—353). Большое значение для уяснения диалектического характера этих идей Бёме имеет его представление об одном из этих лиц — о боге-духе как «кипящем роднике» (24, стр.45): этим образом предопределялся тезис о динамическом, спонтанно-подвижном характере самого божественного первоначала и всего сотворенного им. Формула, в которой Бёме резюмирует свой анализ структуры бога, гласит: «Итак, есть единый бог и три различных лица одно в другом» (24, стр. 353).

Существенна для характеристики диалектики Бёме трактовка им идеи двойственности бога. Выделить эту сторону его учения в чистом виде весьма затруднительно, так как он говорит об этой двойственности по преимуществу применительно к частному вопросу о порождении богом своего собственного двойного «тела»— идеального и материального. Но все же можно вычленить это учение для специального рассмотрения. Наряду с благостью как самоутверждением в боге, по Бёме, существует некое второе начало, а именно начало отрицания, и это второе начало как бы отделяется от бога и реализуется в лице Люцифера, т. е. начала дьявольского. Этому последнему Бёме придает весьма существенную роль и уделяет ему в своей философии значительное место. В трактовке его он не очень последователен, зачастую истолковывая появление Люцифера не как имманентную характеристику эволюции бога, а как некое своеволие порожденного богом ангела (см. 24, главы XIII—XVI).

Однако это противоречие настолько бросается в глаза, что трудно допустить, чтобы даже столь эмо-

циональный и несистематический философ, каким был Бёме, мог бы его не заметить и не попытался бы как-то устранить его путем построения учения об исконной двойственности самого бога. И действительно, Бёме находит в «структуре» божества изначальные духовные качества, относя к числу таковых и «терпкое качество» как некое начало отрицания, борения, подвижности в боге. «Если же оно («терпкое качество». — 3. К-) так остро в самом себе, то это ради того, чтобы через его стягивание могло образоваться тело; *иначе и божество не могло бы состоять* (курсив мой.—3. *К.),* а тем менее тварь...» (24, стр. 191).

Размышляя над исконной и трудноразрешимой для религиозного воззрения проблемой объяснения зла в мире, часто принимающей форму проблемы возникновения в мире дьявола и дьявольских сил, Бёме обращается к идее двойственности бога, к необходимости отыскания в нем самом потенции, которая смогла бы отделиться от него в некую самостоятельную силу, хотя и деформированную, но все же происшедшую из недр самого божества. Как раз в этом контексте и ведется рассуждение, в результате которого Бёме приходит к выводу: «Никакая вещь без противности не может в себе самой открыться. Что не имеет ничего противоположного... то не знает ничего о своем происхождении» (25, стр. 298—209). В силу этого для познания воли, благости и тому подобных атрибутов бога необходимо положить, что ему присущи и противоположные перечисленным атрибуты; божественная воля, не имея «ни в себе, ни перед собой ничего противоположного» и для того, чтобы что-либо пожелать, «выходит из себя в различность, в центры, да произойдет разность в истечении ее, и да будет добро во зле ощутительнее» (25, стр. 301). Так двойственность бога как его потенция становится его действительностью, но уже в отчужденном виде. Бог двойствен потенциально: «...горькое качество есть также и в боге... оно есть пребывающая вечная сила» (24, стр. 38). Но поэтому все созданное богом— и идеальное и реальное — двойственно актуально. Из всего сказанного вытекает, что, согласно Бёме, отрицательное начало присуще самому богу, но от него оно переходит во все «тварное» как в отчужденное состояние.

И действительно, оба рассмотренных принципа бога — троичности и двойственности — перенесены Бёме и в учение о мире, о природе, и именно в этом учении прослеживается пантеистическая тенденция философии Бёме, поскольку, как мы уже отметили выше, он отверг ортодоксальное учение о творении мира из ничего и — вопреки своему собственному неортодоксальному креационизму — должен был идти по пути *взаимоуравнивания* бога и природы: коль скоро природа создана не из ничего, а из чего-то содержащегося в самом боге, значит, она содержится в нем и *совечна* ему — хотя бы и потенциально — и в этом смысле уравнивается с ним. А это и есть пантеистическая тенденция. Природа, по Бёме, происходит из бога не по божьему произволу, а по необходимости, и это находится в противоречии с теизмом Бёме. Здесь *пантеистическая тенденция* не только обнаруживается со значительной силой, но и вступает в острое противоречие с теизмом.

Что касается *второй* формы диалектики Бёме — *диалектики теогонической и космогонической,* то Бёме здесь проводил принцип тройственности, который в этих областях оказывается как бы воспроизведением тройственности структуры самого божественного первоначала. При этом (наподобие того, как это имело место у неоплатоников — Прокла и других) эта тройственность, как считает Бёме, свойственна каждому из порождаемых элементов идеального и материального сущего, формируя его собственную внутреннюю иерархию и его структуру, тройственный ритм его сотворения, существования и действия. Так, согласно Бёме, звезды знаменуют собой бога-отца, солнце — сына божия, а три исходные стихии — огонь, воздух и вода — знаменуют бога как духа святого (24, стр. 45). Эти диалектические мотивы троичности достигают у Бёме значительной степени обобщенности и даже теоретического осмысления. «Всякая вещь в сем мире, — заявлял Бёме в этой связи, — возникла по подобию этой троичности» (24, стр. 47); «...Природа не порождает чего бы то ни было в сем мире... иначе как в троичности...» (24, стр. 49).

Но едва ли не более значительно и отчетливо предстает перед нами диалектика Бёме в его концепции исконной двойственности сущего; здесь без всяких преувеличений можно сказать, что мы имеем дело с свое-

образной мистико-натурфилософской и мистико-антропологической концепцией единства и борьбы противоположностей, и притом не только как принципа структуры, но и как принципа динамики всего сущего. Эту идею Бёме высказывает как генерализированно, так и применительно к различным областям сущего, как в общефилософских категориях, так и в специфических понятиях своего конкретно-образного вйдения мира. И здесь намечается решение, задачи, поставленной Бёме перед самим собой в начале «Авроры...»,— писать о том, «как все течет и движется во всем дереве жизни» (24, стр. 23). На этот вопрос Бёме отвечает: «...через двоякий источник свой имеет все свою великую подвижность, свой ход, бег, течение, побуждение и рост» (24, стр. 31).

Противоречивость сущего выступает у Бёме по преимуществу в форме борьбы добра и зла, понимаемых очень широко —в качестве принципа образования и бытия любых объектов. «Зло, или противоволящее, — пишет Бёме, — гонит или побуждает волю желать возвратиться к первому ее источнику, т. е. к богу; единичная же вещь, которая только что добра и никакого мучения не терпит, ничего и не желает, потому что она ни в себе, ни перед собой ничего не знает лучшего, чего бы она хотеть могла» (25, стр. 300—301). «Два качества,— пишет он,— одно доброе и другое злое» существуют «неразлучно одно в другом как нечто единое» (24, стр. 25); «Во всех вещах находил я злое и доброе, любовь и гнев», «во всей природе» — «злая и добрая воля», «непрестанная борьба», и даже «самое внешнее рождение в природе двойственно, т. е. зло и добро» (24, стр. 271, 267).

В другой линии развития мысли философа этот принцип сформулирован в сравнительно более абстрактной форме и выражает идею исконной противоречивости вещей в смысле наличия в них полярных противоречий типа «да» и «нет». «Читатель должен знать,— писал Бёме, — что вещи пребывают в «да» и «нет», хотя «мы не можем сказать, что «да» существует отдельно от «нет»... они суть лишь одна вещь». Единство противоположностей Бёме трактует как принцип жизненности вещей. «Помимо этих двух (т. е. противоположных «да» и «нет». — 3. /С), которые находятся в непрерывной борьбе друг с другом, все вещи были бы ничто и

стояли бы тихо без движения» *. В двойственности — основа жизни природы, ее «тайна», как часто любит говорить Бёме, и потому картина мира, рисуемая им, есть картина вечного движения, становления, происходящего под воздействием борьбы противоположных сил, являющихся спонтанными, а не внешними характеристиками сущего — как в целом, так и в любом из его элементов.

В этой связи должно быть понятно и определение, которое давал Бёме одному из центральных понятий своей философии — понятию «качество». Для него «качество» не просто характеристика определенности, «самости» объекта (именно так «качество» трактует Гегель). У Бёме это менее отдифференцированная и более емкая, чем у Гегеля, категория. Качество для него не только определенность, «самость», но и текучесть, подвижность вещи, категория, в которой фиксируется идея динамичности мира. «Что означает... слово «качество»»?— спрашивал Бёме и отвечал: «...качество есть подвижность, течение или побуждение всякой вещи...» (24, стр. 25). Таковы «зной» и его виды — «свет», «яростность», таковы «холод», «воздух», «вода» и т. п. (25, стр. 25—30).

Если соединить это понимание качества с принципом двойственности и трактовкой его как источника жизненности всех вещей (такого соединения сам Бёме в виде общего положения или формулы закона не осуществляет, но оно прослеживается как определенная тенденция его мысли), то становится очевидным, насколько диалектической представлялась ему картина мира. Наличие этого диалектического принципа спонтанности движения, источник которого следует искать в самой материи и ее качествах и свойствах, а не в чем-то внешнем, отметили в философии Бёме Маркс и Энгельс. Они интерпретировали известное его выражение «мука материи» как «активное начало, возникшее из произвольного развития вещей», «вызывающее к жизни его развитие», и соответственным образом этимологизировали термины, употребляемые Бёме (Qual — «мука», Qualitas — «качество»; см. 1, т. 2, стр. 142).

---

* Цит. по кн.: *Гегель.* Соч., т. XI, стр. 245. Ср. интерпретацию этих же мест из Бёме у Фейербаха (см. «История философии», т. I, 1967, стр. 194) и в статье В. Левена «Якоб Бёме и его учение» (см. «Вестник истории мировой культуры», 1958, № 5, стр. 73—74).

Наконец, идея двойственности, противоположения качеств как основы жизненности и действия сущего составляет содержание и *третьей формы диалектики* Бёме — *диалектики его антропологии,* включающей в себя теорию познания как учение о познавательных способностях человека и о процессе познания. В этой области особенно сказываются воздействия мистицизма и религиозности Бёме, поскольку здесь налицо идеи божественного происхождения человека, возможности познания им мира только через непосредственное общение с богом, роли дьявола в отпадении человека от истины, а также аскетические тенденции его антропологическо-этического учения.

Тем не менее здесь, в антропологии, как и в натурфилософии, находит себе место то, что можно было бы условно назвать естественнонаучными устремлениями философии Бёме. В специальной работе он трактует четыре темперамента человека, и это его учение можно было бы назвать предтечей науки психологии (см. сочинение Бёме «О четырех комплексиях... от чего скорбь происходит и от чего искушение приходит» в кн. «Христософия...»; см. 25). Во всех этих сложных теософических и антропологических построениях Бёме прослеживаются те же диалектические идеи, и здесь он вполне последователен: человек, будучи сотворен богом, имеет ту же структуру, что и все тварное.

Подобно всему сущему, человек подлежит действию принципа троичности, хотя и в специфической для него, человека, форме. Будучи по происхождению непосредственно-божественным, человек содержит в себе три начала: 1) «неточное происхождение» — «воля божия», 2) «собственная воля жизни», «царствие натуры», «от чего жизнь слелалась мучительною» и, наконец, 3) некое единство этих двух моментов — «тут воля жизни, оторвавшись от оного («основания доброй воли» — 3. К-), вошла в чувствительность, перейдя из единства в множество, и стала противоборствовать единству» (25, стр. 315). Такова диалектическая конструкция человека, троичная в своей основе и содержащая в себе, как и в учении о троичности бога, диалектику единого и многого.

Равным образом присущ человеку в столь же специфическом виде также и принцип двойственности. Двойственность эта возникает из сочетания в человеке уже

до этого актуально существующих и отделившихся друг от друга начал — божественного добра и дьявольского зла. «Жизнь человеческая, — говорит Бёме, — есть форма божественной воли, введенная в сотворенный образ человека божественным дыханием»; но, будучи божественным, человек в то же время есть существо, «противным дыханием дьявола и яростью временной натуры зараженное» (25, стр. 313—314) *.

Существенно, что Бёме попытался диалектическим образом рассмотреть и познание человека. Он утверждал: для того чтобы что-нибудь было, оно должно существовать по противоположности, по раздвояемости, хотя и истекать из единства и к нему стремиться. Под эту диалектическую закономерность, с его точки зрения, подпадает и процесс познания. Речь идет о (не всегда ясном, как это вообще свойственно размышлениям Бёме) противоположении чувственности и ума, познания и его объекта. Чувственность есть и «излияние из ума» и его, ума, противоположение; только благодаря чувственности мы познаем «тварное» (25, стр. 302—303), без противоположения нельзя было бы познать и божественного (25, стр. 303). ««Нет»,— писал Бёме,— есть противомет «да», или истины (эта отрицательность есть принцип всякого знания, понимания)...»; без противоположения «да» и «нет» «не было бы... также никакого понимания, ибо понимание первостоит в различности, множественности, так как при этом одно свойство видит, пробует и волит другое» (цит. по 61, т. XI, стр. 245). И только в противопоставлении себя объекту и в постижении объекта как обремененного борющимися противоположностями осуществляется процесс познания. «А коль скоро есть противоположное, как, например, свет и тьма между со"бой, то сие противоположное заставляет другое войти с ним в спор, дабы возобладать над ним... Отсюда борьба и мука и неудовольствие в уме, так что весь ум побуждается на разрушение самоволия чувств, дабы выйти из скорби и мучения и погрузиться в вечный покой» (24, стр. 303).

Однако в этом пункте — диалектике познания — линия развития диалектики Бёме обрывается. Он начи-

* По мнению В. Левена, Бёме вслед за Франком развил диалектику свободы и необходимости (см. «Вестник истории мировой культуры», 1958, № 5, стр. 72).

нал с бога как единого, как целокупности сущего и находил в нем жизненные начала, с помощью которых он и строил картину мира как некое развертывание существа бога, как теогонию и космогонию. Но в конце концов выясняется, что через познание бога и его сущности все возвращается в лоно целого, в сферу полноты, а вместе с тем и абсолютного покоя. Диалектика Бёме, как это неизбежно и должно было произойти с *мистической, теософской* диалектикой, как бы умирает в боге, разрешается и погибает в нем. Тем самым происходит в известной мере то, что позже и в более развитой, более философской и понятийной форме произошло и со многими мотивами гегелевской диалектики. Мы узнаем, что, по мнению Бёме, «все вещи имеют первое свое начало от излияния божественной воли», но «в ней нет ни мучения, ни страдания, ни противоволения» (25, стр. 304): бог-отец, этот источник всего, «от вечности пребывает неизменным» (24, стр. 41); он «во всю вечность никогда не изменится», «он ни от чего не произошел и не родился» (24, стр. 41). «Ты не должен думать,— обращается Бёме к своему читателю, описывая третий день творения, — будто бог создал нечто новое, чего не было прежде: ибо если бы это было так, то был бы иной бог, а это невозможно. Ибо вне этого единого бога нет ничего...» (24, стр. 305).

Нельзя, правда, сказать, что эти метафизические констатации немецкого философа образуют некоторый строгий вывод из его построений и, так сказать, венчают его, как это потом получилось у Гегеля, когда в процессе развития абсолютной идеи и в процессе ее самопознания всякое развитие оказывается исчерпанным. Крушение диалектики у Бёме не есть результат, к которому неуклонно приводит все внутреннее построение его системы. Но, сопоставляя логику различных сторон его учения — логику теософии и диалектики, мистики и собственно философского рассуждения, нельзя не признать, что диалектика в философии Бёме погибает под тяжестью мистики и теософии.

Эту объективную противоречивость и в конце концов завершающую метафизичность системы Бёме хорошо понял Фейербах. Характеризуя противоречия и «смутные неясности» этой системы, он писал, что учение Бёме, «как все теологическое, есть ложь, есть противоречие» (187, т. II, стр. 666, 667).

Диалектика Бёме оказала существенное влияние на дальнейшее развитие диалектических идей в немецкой философии, в особенности на диалектику Шеллинга и Гегеля *. Это воздействие прослеживается не только по многочисленным отзывам этих философов о Бёме, но и по их собственным построениям в области диалектики (процесс развития абсолюта, отчуждения от него природы, тройственный ритм развития, противоречивость — двойственность — сущего, включая сюда и бога как источник жизненности и развития и т. п.). В этом смысле диалектика Якоба Бёме была существенным моментом истории диалектики в западноевропейской философии Нового времени.

---

* Эта связь многократно отмечалась в немецкой литературе о Бёме. Однако диалектика Бёме в немецкой литературе о нем и его влиянии не выделяется как специальный объект исследования, хотя по существу некоторые авторы и затрагивают эту проблематику. В особенности много внимания уделяет диалектике Бёме Gronsky (см. 221). Но, усматривая диалектику в целом ряде специальных областей учения Бёме, Gronsky, однако, не выясняет систематически, каково ее содержание у Бёме, и в этом отношении характерно, что термин «диалектика» даже не вынесен автором в предметный указатель, имеющийся в книге.

Раздел второй

ДИАЛЕКТИКА В ЭПОХУ ГОСПОДСТВА МЕТАФИЗИЧЕСКИХ СИСТЕМ (XVII—начало XVIII в.)

Глава четвертая

Ф. БЭКОН

Философия Бэкона в ее отношении к диалектике представляет собой весьма противоречивое явление. Бэкон — один из основоположников буржуазной философии, в которой получил преимущественное развитие метафизический метод, и в частности односторонне-аналитическая тенденция. Но эта тенденция при жизни философа еще не восторжествовала в науке, не подчинила себе полностью и его мировоззрение. Лишь у его последователей, начиная с Гоббса, «материализм становится односторонним», механическим. У Бэкона же «материализм таит еще в себе в наивной форме зародыши всестороннего развития» (1, т. 2, стр. 142, 143). В этих словах Маркса Момджян видит «признание диалектических достоинств бэконовского материализма» (138, стр. 153).

Критика Бэконом учений прошлого, часто очень резкая, не должна скрыть от нас тот факт, что им воспринят ряд диалектических идей прошлого, прежде всего из натурфилософии досократиков. Известно также, что Бэкон высоко ценил учения Парменида, Платона. Что касается влияния Аристотеля, то речь должна идти не только о бэконовском учении о формах, но и о диалектике как искусстве гибкого оперирования понятиями, позволяющем обращать против оппонента его собственные доводы (44, т. 1, стр. 133—134).

В системе современных Бэкону наук такого рода диалектика была предметом логики и риторики, т. е. необходимым элементом гуманитарного образования, особенно философского и юридического. А именно в этих областях знания он получил законченную профессиональную подготовку, закрепленную богатым опытом. Оставленные Бэконом блестящие образцы ораторского искусства ярко свидетельствуют, сколь совершенно он владел такой диалектикой, а как политик, он хорошо сознавал ее практическое значение. По мнению Бэкона, пользование «диалектикой уместно в науках, основанных на мнениях и воззрениях», а логика и риторика

нужны для того, чтобы они «питали диспуты, украшали речи и прилагались для надобностей преподавания и гражданской жизни» (40, стр. 105, 114). В своей системе наук он относил эти дисциплины к числу главнейших, полагая, что «это науки наук», и предлагал, следуя завету Платона, заниматься ими не в юношеском, а в зрелом возрасте, что должно воспрепятствовать вырождению диалектики в софистику (см. 44, т. 1, стр. 152).

Но этого мало. Бэкон определенно высказался за синтез античных, диалектических приемов мышления и новых, опытных методов исследования природы. По его словам, это «два истока учений», «никоим образом не враждебные и не чуждые друг другу, но связанные взаимной помощью и союзом» (40, стр. 106).

Декларируя правомерность диалектики как научной дисциплины, Бэкон все же предоставил ее заботам и усилиям других ученых и занялся разработкой опытного метода познания, в котором и нашли свое выражение характерные для его учения метафизические черты. Рассмотрение последних, естественно, выходит за рамки настоящей главы. Собственные диалектические результаты были достигнуты Бэконом не в специальных логических исследованиях, а в конкретных вопросах теории и метода. Хотя они и не носят в его учении определяющего характера, но все же представляют несомненный интерес как образец творческих поисков домарксова материализма.

Отстаивая опытный метод познания природы, Бэкон, следовательно, выступал не против античной диалектики, как таковой, но против ее специфического применения, а именно против спекулятивных попыток предвосхищать с ее помощью решения проблем естествознания. Насколько он сам сознает это, показывают подразделения, введенные им в «Великое Восстановление Наук». Лишь шестая часть последнего должна была состоять из знаний, выработанных новым методом. Бэкон не успел приступить к реализации этой части своей программы, завещая ее грядущим поколениям (см. 44, т. 1, стр. 83). Основная часть его теории должна быть отнесена к пятой части «Восстановления», а именно к так называемой предварительной науке (см. 40, стр 86; 44, т. 1, стр. 82), которой пользуются до того, как сделаны заметные успехи в индуктивном познании природы, и

которая по необходимости оказывается выработанной старым умозрительным методом.

«Пятая часть применяется только временно»,— утверждает Бэкон, и она составляется «не на основании правил и предписаний истолкования (т. е. индукции.— *Ю. М.),* а на основании того же применения разума, каким обычно пользуются другие» (40, стр. 99). Речь здесь идет о методе «антиципаций», т. е. предвосхищений разума, который Бэкон считал характерным для диалектики, восходящей к мыслителям античности (см. 40, стр. 113, 114), противопоставляя его «истолкованию» природы. Таким образом, по свидетельству самого Бэкона, его трактовка многих проблем теории и метода опирается на умозрительную диалектику, и он применял в своих исследованиях метод, отличный от того метода, который предлагал естествознанию.

I. ДИАЛЕКТИКА В НАТУРФИЛОСОФИИ

1. О происхождении материального мира. Неразрывность материи, движения и формы. Несмотря на теологические непоследовательности Бэкона, его крупнейшей заслугой было то, что вопреки господствовавшей христианской теологии, учившей о сотворении мира богом, он решительно возвращается к концепции становления мира, развивая идеи древнегреческой диалектики о происхождении универсума из материального первоисточника. Бэкон полагал, что в вопросе о становлении мира наиболее близки к истине самые ранние воззрения, выраженные в античной мифологии (см. 43). Анализируя далее взгляды на происхождение мира ряда мыслителей античности и эпохи Возрождения, он не соглашается вполне ни с одним из них. Но отношение Бэкона к учениям, стоящим во времени между ним и мифами, не является и голо отрицательным; он использует их для обогащения своей точки зрения, которая развивается им по существу как результат отрицания отрицания — восстановление первоначального воззрения, обогащенного результатами последующего развития. Бэкон определенно видел прообраз своего подхода в аристотелевской «Метафизике». Это же дает яркий образец сочетания логического метода исследования с историческим. Постановка Бэконом вопроса о создании истории наук —

в помощь новому естествознанию (см. 44, т. 1, стр. 158) — не оставляет тени сомнения в том, что этот прием применен им сознательно. Именно в этом вопросе, как заметил Маркс о Бэконе, «Анаксагор с его гомеомериями и Демокрит с его атомами часто приводятся им как авторитеты» (1, т. 2, стр. 142). Бэкон прямо противопоставлял религиозной легенде о сотворении мира богом гипотезу гомеомерий, согласно которой мир «происходит из беспорядочного смешения семян» вещей, и атомизм Левкиппа — Демокрита, провозглашавший, что «для создания всего разнообразия вещей вполне достаточно» материальных первооснов (см.44,т. 1, стр. 190).

Не располагая новыми научными данными для решения проблем космогонии, Бэкон, подобно античным стихийным материалистам и диалектикам, ищет объяснения на основе движения материи, в котором борьба таких противоположных сил, как «раздор» и «согласие» вещей, играет существенную роль. Он с пониманием относился к мнению Демокрита, что «мир может снова впасть в первоначальное состояние хаоса» (44, т. 2, стр. 256), т. е. допускал как начало существующего мира, так и его конец.

Для античных мыслителей хаос означал нерасчлененную массу материи. Здесь Бэкон внес первую существенную поправку к наивной диалектике древних. Он не признает возможности существования бесформенной материи, а следовательно, и хаоса в прямом смысле слова. В его истолковании «хаоса» на первый план выступает возникновение данного состояния мира из предшествующего, не обязательно нам известного, которое можно условно назвать хаосом. В рассуждениях Бэкона уже достаточно ясно выступает понятие природы как причины самой себя.' Сама «причина всех причин», утверждал он, т. е. «материя, а также ее сила» ни от чего не происходят, ибо «до них ничего не было», не было «ничего более первичного в природе» (43, стр. 13). Бэкон полагал, что в соответствии с фактами будет правильным «утверждать вечность материи, отрицать вечность мира (такого, как мы его видим теперь)» (43, стр. 64).

Отметим, что в отличие от Спинозы, развившего позднее понятие causa sui на почве механицизма и не распространявшего его на движение, для Бэкона движение и материя неразрывны. Для последнего, утверждает А. Деборин, «движение составляет не внешнее свой-

ство материи, а присущий ей атрибут» (77, стр. 9). Несомненно, что в своей критике понимания движения Спинозой Д. Толанд следует Бэкону.

Для диалектики существенно вывести источник не только движения, но и качественной определенности материи из самой природы. Бэкон решительно отверг учение схоластиков о «первом двигателе», якобы находящемся вне природы, как «прямо противоположное природе» (201, v. 1, p. 450). Идею «пассивной» материи он объявил «плодом субъективного измышления» (43, стр. 64). Вместе с тем Бэкон высоко оценил позицию тех античных материалистов и стихийных диалектиков, которые «определяли материю как активную, как имеющую некоторую форму, как наделяющую этой формой образованные из нее предметы и как заключающую в себе принцип движения». Он отстаивал тезис о вечной и неразрывной связи материи, формы и движения, вошедший в сокровищницу материалистической диалектики. «Эти три стороны ни в коем случае не могут быть отделены друг от друга, а лишь различены» (43, стр. 22, 23). Маркс, отмечая эту сильную сторону диалектики Бэкона, указывал, что для последнего «первичные формы материи суть живые, индивидуализирующие, внутренне присущие ей, создающие специфические различия *сущностные силы*» (1, т. 2, стр. 142).

Одно из существенных отличий диалектики Бэкона от стихийной диалектики древних состоит в том, что он сделал пусть самые первые, но все же совершенно определенные шаги от созерцательности к попытке опереться на данные естествознания и практики. Ссылаясь на опыт великих географических открытий и бурного развития капиталистического производства, Бэкон утверждал, что представление о неизменном мире «было бы естественно для человека, удаленного от мира вместе со всеми механическими искусствами, которые эксплуатируют материю (materiam vexant), и наблюдающего просто устройство мира»; оно, по его ироническому замечанию, является «чем-то вроде пасторальной философии, наблюдающей мир спокойно и благодушно» (43, стр. 63). Замечательно, что Бэкон вскрывает изначальную активность материи как раз в том самом явлении, которое, как наивно полагали схоластики, свидетельствовало о ее пассивности, а именно в неуничтожимости материи или любой ее части. Сопротивление материи уничтожению

как свидетельствующее о ее неодолимом могуществе он причисляет к главным видам движения.

Воззрения Бэкона на неуничтожимую, существующую от века, изначально активную, качественно бесконечно разнообразную материю конкретизируются для него в учении атомизма. Именно из специфических действий и формы атомов он выводит все разнообразие движений и форм макротел. Попутно Бэкон критикует зародыши антидиалектики у Демокрита, а именно сведение многообразия движения в природе к простой сумме перемещений атомов. Демокрит, по мнению Бэкона, непоследовательно приписал атомам наиболее очевидные движения макротел, тогда как было бы естественно сохранить «особенность и исключительность атома» также и в отношении свойственного ему движения (см. 43, стр. 15, 17). Атомная физика подтвердила правоту Бэкона в этом вопросе триста лет спустя.

Именно из разнородности (гетерогенности) специфических свойств атомов и макротел Бэкон выводит неограниченную мощь природы, бесконечное разнообразие ее форм и превращений. Р. Эллис указывает на влияние Бэкона, испытанное Лейбницем при отходе от механицизма, увлекшего его в молодости. Под влиянием Бэкона Лейбниц пришел к выводу, что недостаточно принимать во внимание одну только протяженную массу, что необходимо еще прибегать к понятию силы. Монадология Лейбница могла быть сформулирована «путем утверждения и развития принципа гетерогенности Бэкона» (202, v. V, p. 72). Принцип гетерогенности Бэкона оказал влияние также на диалектику Дидро и ряда других мыслителей.

Для атомизма с самого момента его возникновения «атом» выступал как. метафизически абсолютизированный, конечный предел делимости материи. Заслуга Бэкона перед диалектикой природы состоит в том, что он сделал определенный шаг к разрушению этой метафизической грани. Он обращает внимание на тот факт, что человеческий разум не в состоянии остановиться на каком-либо количественном пределе делимости материи, и допускает возможность бесконечной делимости материи, возможность того, что принципов, или начал, т. е. абсолютизированных «кирпичиков» мироздания, «вообще нет» и что «всякая вещь может считаться принципом», т. е. относительным пределом делимости. Вместе

с тем Бэкон приходит и еще к одному из наиболее глубоких диалектических выводов, а именно к заключению о том, что «постоянным и вечным являются лишь закон и порядок изменений, сущности же непостоянны и изменчивы» (43, стр. 66). Правда, этот вывод, как и предыдущий, Бэкон формулирует в качестве одного из возможных. Существенно, что естествознание подтвердило позднее именно эти выводы, которые теперь вошли в золотой фонд материалистической диалектики.

Благодаря единому процессу становления природы, по Бэкону, все вещи и явления находятся «в беспрерывном движении» (44, т. 1, стр. 196); «...одно можно сказать с достоверностью: материя не знает покоя и находится в вечном движении» (42, стр. 142). Чтобы доказать этот тезис, Бэкон решительно выступает против перипатетической традиции, проводившей принципиальное различие между подлунным, «тленным» миром и миром «вечным», небесным, указывает на замеченные астрономией изменения в звездном мире: изменение орбит небесных тел, появление новых небесных тел (комет) и т. д. Согласно его мысли, универсум материален. А так как сопротивление, отталкивание и т. п. свойства присущи вещам повсюду, то почему, спрашивает он, не могут небесные тела подвергаться воздействию друг друга и изменяться друг другом? И на небесах должно иметь место «сгущение и разрежение тел, что могло бы повести и подготовить путь для порождений и изменений» (201, v. I, p. 531).

Не только естественные явления, но также явления общественные и духовные Бэкон пытается рассмотреть под углом зрения универсального движения. Так, его привлекают попытки тех философов, которые стремятся привести «все способности души к движению» (44, т. 1, стр. 196). Рассматривая такое общественное явление, как язык, он отмечает, что и здесь, например, «произношение все время изменяется и не остается постоянным» (44, т. 1, стр. 337). Это же универсальное движение природы является единственной основой практического действия людей, «ведь вся власть человека над природой ограничивается властью над движением» (44, т. 1, стр. 159).

Движение в системе взглядов Бэкона абсолютно, лишь оно должно быть понято через само себя, а его противоположность — покой рассматривается всего лишь

как один из видов движения и называется «движением отдыха». Не удивительно, что М. Н. Мельвиль находит здесь у Бэкона «явные элементы диалектики» (130, стр. 36—37). В самом деле, покою, замечает Бэкон, казалось бы, «едва ли подходит название движения, и все же он вполне есть движение», так как и здесь проявляется все та же изначальная активность материи — сопротивление тел любому усилию вывести их из состояния, в котором они находятся (см. 40, стр. 345). «Ибо простого и абсолютного покоя, — продолжает он, — как в частях, так и в целом не существует»; но то, что представляется таковым, является результатом «равновесия движений». Так, вода из закрытого сосуда не течет не в силу статичности природы, «ибо вода пытается падать». И поверженный борец лежит не потому, что не делает усилий подняться, а потому, что удерживается более сильным; «движение сопротивления не становится слабее от того, что оно не преобладает и прочно удерживается более сильным движением». Различие агрегатных состояний тел — жидкого и твердого — сводится Бэконом к особенностям взаимодействия противоборствующих сил — тяготения и сцепления (201, v. I, p. 429—430).

В понимании явлений материального мира Бэкон близок к гераклитовскому «все течет». Вещи для него «обладают постоянством не in individuo, но посредством последовательности и смены частей», подобно постоянно поддерживаемому огню, который все же не один и тот же, а в «постоянном обновлении». Тела —это «переменное постоянство» (201, v. I, p. 559).

2. *Об универсальном взаимодействии вещей и о связи количественных и качественных изменений.* Возникновение всех вещёй и явлений природы в едином процессе обусловливает, согласно Бэкону, их универсальную взаимосвязь. Предположение о существовании каких-либо предметов, исключенных из универсальной обусловленности природы, он отвергает как неосновательное, замечая: «...как будто во Вселенной, подобно острову в море, может существовать хоть что-нибудь, что было бы свободно от естественной взаимосвязи вещей» (44, т. 1, стр. 192).

Здесь взгляды Бэкона непосредственно примыкают к диалектике древних. У Анаксимена, поясняет он, «воздух является как бы всеобщей связью вещей», ибо он

проникает всюду сам и является проводящей средой для света, звука, запаха и т. д. Подобным же образом и у Гераклита огонь «объединяет природу», ибо тела в состоянии огня теряют «всякое несходство между собою» (43, стр. 29, 31).

Основной тенденцией учения Бэкона является, безусловно, аналитическая тенденция, но не лишено оно и противоположной тенденции — синтетической. Сформулировав тезис об универсальной взаимосвязи спекулятивно, Бэкон ожидает его фактического обоснования от естествознания будущего. Задача последнего в познании законов природы, или, другими словами, форм. «Тот, кто знает формы, тот охватывает -единство природы в несходных материях» (40, стр. 198). Более того, Бэкон полагает, что естествознание не должно остановиться на некоторых открытых частных формах, закоснев в предубеждении, что «природа в самых корнях своих многообразна и разделена». Он заботится о том, чтобы ум человеческий «не упустил приступить к подобающему открытию большой формы» (40, стр. 225),или того основного закона, который всеобщностью своей обусловливает настоящее единство природы. Для выполнения этой задачи естествознанию потребовалось около 250 лет. В. Голосов (см. 65, стр. 120), а вслед за ним М. Н. Мельвиль (см. 130, стр. 20) указывают на поиски Бэконом «единства природы в ее материальности». К- Фишер находит, что эти поиски сближают Бэкона со Спинозой, хотя Бэкон и хочет вывести это единство не из какого-либо принципа, а индуцировать из самой природы (см. 189, стр. 88—89). В самом деле, Бэкон вслед за Бруно и до Спинозы понимает природу как natura naturans (см. 40, стр. 197).

Пристальное внимание Бэкона привлекают те явления, которые свидетельствуют об отсутствии в природе резких разграничительных линий, непереходимых граней. Указывая, что предметом исследования должно быть не только разнообразие вещей природы, он считает необходимым обратить внимание также на изучение «подобий и соответствий вещей как в целых вещах, так и в их частях» (40, стр. 261).

В систематических аналогиях между разнородными вещами Бэкон усматривает «первые и низшие ступени к единству природы» (40, стр. 258), способные установить единство неорганической и органической природы,

Существа, наделенные чувством, не отделены для Бэкона от неорганической материи непереходимой гранью, так как все тела «хотя и не обладают ощущением, все же обладают перцепцией» (201, v. IV, p. 1). Ошибочно видеть здесь гилозоизм Бэкона, так как он не упускает случая подчеркнуть и специфическое различие между природой одушевленной и неодушевленной, отказываясь приписать «всем телам обладание чувством» (201, v. I, p. 287, 288). «Перцепция в бесчувственных телах» (201, v. IV, p. 1) —это простая восприимчивость, способность притяжения и отталкивания, химическое избирательное сродство и т. д. Здесь мы видим у Бэкона умение взглянуть на ощущение как на свойство, родственное другим свойствам материи, а на все другие свойства материи — как на способность отражения, лежащую в самом фундаменте материи. Помимо того старый антропоморфный способ выражения служит Бэкону для того, чтобы поставить вопрос об источнике самодвижения в природе. Он утверждает, что «источник движения в осязаемом теле» «есть его дух» (40, стр. 298). Тем не менее этот дух для Бэкона сам вполне материален и означает не более чем принцип присущей телам внутренней активности. Эти «духи не что иное, как естественное тело». Они имеются «во всех осязаемых телах, и они почти никогда не пребывают в покое, и от их движений проистекают» все действия природы (201, v. II, p. 282). Маркс пишет о диалектике Бэкона: «Первым и самым важным из прирожденных свойств *материи* является *движение,* — не только как *механическое* и *математическое* движение, но еще больше как *стремление, жизненный дух, напряжение,* или, употребляя выражение Якоба Бёме, *мука (Qual)* материи» (1, т. 2, стр. 142).

В движении Бэкон видит источник организованности природы, утверждая, что дух, или имманентное телам движение, «оформляет тело, расчленяет, упорядочивает, организует» (40, стр. 298). Именно в разнообразии движений, которые «сложны не менее, чем сами тела» (40, стр. 324), он ищет ключ к пониманию качественных различий, которым естествознание овладело много позднее. Недаром Энгельс подчеркивает преимущество бэконовского учения о теплоте, несмотря на его наивность, и противопоставляет его более поздней, антидиалектической теории теплорода (см. 1, т. 20 стр. 594).

Сложное в природе несводимо для Бэкона без остатка к простому. Принцип качественной несводимости Бэкон любил иллюстрировать древней притчей о пучке прутьев, которые легко переломать лишь по отдельности. Прочность пучка не в отдельных прутьях, «а представляет собой их тесную взаимосвязь» (44, т. 1, стр. 113). Хотя Бэкон и отвергает саму мысль о каких-то «первых, элементарных качествах» (40, стр. 131), при исследовании связей вещей он требует различать не только качества первые и вторые, но и еще более усердно доводить исследование «до качеств третьей и четвертой степени вместо того, чтобы преждевременно оборвать рассмотрение» (40, стр. 132), т. е. степень качества, как и различие между простым и сложным, существуют лишь в сравнении, а не сами по себе.

Качественные состояния материи превращаются друг в друга на основе универсального движения. В «природе нет уничтожения», утверждает Бэкон (201, v. I, p. 320), тела лишь переходят в другие тела. Материя, подобно мифологическому Протею, «претерпевает удивительные превращения, принимая различные образы, переходя от одного изменения к другому» (44, т. 2, стр. 258).

Связь различных качественных состояний материи выражается у Бэкона с помощью категорий «количество— качество — мера», в понятии закономерного перехода от количественных изменений к качественным. Меру Бэкон образно называл «дозой» природы. Дозы природы «указывают, как количество тела воздействует на меру способностей» (40, стр. 392) и «до какого предела природа что-либо совершает», после чего имеет место «переход природы к другому» (40, стр. 272). Понятие меры было известно еще Аристотелю. Бэкон считал уже недостаточным ограничиваться общими соображениями о связи количественных и качественных изменений, требуя конкретного естественнонаучного определения мер вещей; «меры должны быть отысканы в самих вещах, а не получены по правдоподобию и догадке» (40, стр. 323).

Развивая представления о качественных изменениях в природе, Бэкон обращает внимание на то, что «вещи приобретают весьма отличные свойства в зависимости» не только от количества материи, но и «от относительного положения» (201, v. I, p. 538). Этот тезис приводит его к понятию качественного скачка в природе. Бэкон

утверждает, что «природе свойственны в течение какого-то периода постепенные изменения, а затем — внезапные, скачками, и чередование этих процессов». Прийти к такому выводу ему помогает то соображение, что постепенные изменения недостаточны для объяснения качественных различий в мире, «строение которого требует, чтобы вещи очень различные были отделены друг от друга и все же находились во взаимной близости». Так вода непосредственно соприкасается с землей, а воздух — с водой и землей. Если бы в природе имели место только постепенные количественные изменения без каких-либо качественных скачков, то «не могла бы быть образована никакая структура вещей или органическое образование» (201, v. I, p. 521).

Категория меры служит у Бэкона для синтеза не только понятий количества и качества, но и других категорий, например в теории познания. В таком употреблении «мера» — это специфический способ выяснения относительности и соотносительности философских категорий и, более того, взаимопроникновения противоположностей.

II. ДИАЛЕКТИКА В ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

1. *Об относительности знаний.* Для того чтобы обосновать возможность движения вперед в науке, Бэкон подвергает критике схоластический догматизм, находя противоядие в учении античных диалектиков об относительности человеческих знаний. Именно с его помощью он ставит под сомнение каноны и методы схоластики, утверждая, что «ни один из них не является абсолютным и непогрешимым» (201, v. IV, p. 149). Это сомнение, по мнению К. Фишера, 'составляет «дух противоречия, логическое жало того просвещения, которое последователи Бэкона распространили по всему свету» (189, стр. 76). Оружие сомнения было отточено античным скептицизмом. Учение Бэкона встает перед проблемой отношения к скептицизму, с одной стороны, и к догматизму, с другой. Имеет ли трактовка им этой проблемы отношение к диалектике?

Признавая известные заслуги скептицизма в критике догматизма, Бэкон тем не менее полагает, что принцип относительности знаний не может быть проведен скептицизмом последовательно, так как он сам является

своего рода догматизмом. По определению Бэкона, догматизм состоит в «неумеренности, с которой философы выражают свое согласие или несогласие с чем-либо» (40, стр. 134). Но если догматики чрезмерно настаивают на истинности тех или иных положительных утверждений, то скептики делают то же в отношении отрицательного утверждения, ибо они «вступили на противоположную дорогу и утверждали, что решительно ничего нельзя знать» (40, стр. 102). В результате догматизм и скептицизм для Бэкона — это «две ошибочные крайности» (40, стр. 134).

Демонстрируя великолепное умение анализировать понятия диалектически, Бэкон показывает, что каждая из этих крайностей превращается в свою собственную противоположность и что происходит это именно в силу нарушения меры. Чрезмерно настаивая на своем мнении, что достоверное познание невозможно, сторонники акаталепсии «решительно превзошли меру» (40, стр. 102), тем самым подпав под определение догматизма. Это и позволяет ему утверждать, что Новая академия «возвела Акаталепсию в догму» (40, стр. 134). Догматизм в свою очередь имеет в качестве оборотной стороны медали тот же скептицизм, ибо догматики объявляют «абсолютно недоступным для познания все то, что им самим не удалось постичь» (43, стр. 60). Тем самым догматики чисто скептически вызывают «упадок духа» научного исследования. Именно о догматиках сказано, что они «превращают слабость своих открытий в клевету против самой природы»; «насколько они были сильны для того, чтобы заставить верить себе, настолько же они были убедительны для того, чтобы загасить и оборвать исследование» (40, стр. 102, 142).

Таким образом, при анализе отношения между скептицизмом и догматизмом Бэкон показал, каким образом противоположности оказываются тождественными. Этот метод, согласно Ленину, составляет самую суть диалектики. С другой стороны, Бэкон умеет также вскрыть в тождественном противоположности. Если он вместе со скептиками выступает против догматизма, то в дальнейшем их подходы «разъединяются и противопоставляются». Если скептики останавливаются на тезисе, что «ничто не может быть познано», то для Бэкона познание беспомощно лишь при отсутствии правильного метода.

Правильная связь между утверждением какого-либо тезиса и сомнением в его истинности достигается восстановлением меры, нарушенной, с одной стороны, догматизмом, а с другой — скептицизмом. Для этого Бэкон советует «избегать обеих крайностей» (44, т. 1, стр. 121), замечая, что именно так и поступали древнейшие из греков, которые «благоразумно удерживались между самонадеянностью окончательных суждений и отчаянием акаталепсии» (40, стр. 102).

Бэкон считает необходимым постоянно пользоваться сомнением при исследовании природы. Разумное сомнение, считает он вслед за Аристотелем, составляет «весьма важную сторону всякого научного исследования». Однако в противоположность скептицизму, который считает «своим долгом не столько утверждать, сколько сомневаться, Бэкон полагает, что «единственно законным» является «стремление превратить сомнение в твердое знание» (44, т. 1, стр. 233, 234). К. Фишер отмечает, что метод Бэкона «берет с собой сомнение как постоянного спутника всех своих исследований и не заканчивает ни одного исследования, не выслушав и не успокоив этого спутника». Это сомнение «делает опыт критическим» (189, стр. 74).

Бэкон близок к трактовке познания как процесса, в котором «из незнания выводится... понятие предмета» (43, стр. 18). Рассматривая истину как дочь времени, а не авторитета, задачу науки он видел в том, чтобы «дальше и дальше открывать истину» (202, v. V, p. 290). Именно потому-то Бэкон избегает системы при изложении своего собственного учения, что она создает видимость завершенности науки и играет роль своего рода интеллектуальных оков, препятствующих прогрессу познания. При том нетерпении, утверждает он о системосозидателях всех времен, с каким они спешат построить учение, наука «уже не может больше развиваться и расти» (44, т. 1, стр. 119). Бэкон по примеру наиболее древних искателей истины, которые «не притворялись, что владеют всеобщей наукой, и не обещали этого» (40, стр. 154—155), отдает предпочтение изложению в виде отдельных, хотя и связанных общей идеей афоризмов, позволяющему наукам двигаться вперед. Философия Бэкона, таким образом, «безгранична, как царство изобретения. Она есть подвижный инструмент, а не неподвижная система» (189, стр. 36).

Принцип относительности знаний Бэкон применяет, наконец, к методу исследования. Он не только не догматизирует предлагаемый им метод, которому он не приписывает «ни абсолютной необходимости», «ни совершенства» (40, стр. 193), но и предостерегает от догматизации какого бы то ни было метода, полагая, что в силу необходимости познания бесконечно сложных вещей «подлинное и надежное искусство открытия растет и развивается вместе с самими открытиями» (44, т. 1, стр. 313).

2. *Анализ и синтез.* Научный прогресс, полагал Бэкон, должен быть достигнут прежде всего за счет перехода от схоластических спекуляций к анализированию вещей. Лишь бэконовские методы анализа были восприняты последующим метафизическим эмпиризмом, начиная с Локка, в то время как синтез выпал из поля зрения последователей философа. Однако Бэкон определенно требовал связи методов анализа и синтеза, которые, по его словам, «должны чередоваться и сменять друг друга» (40, стр. 123). Синтез в познании природы, согласно Бэкону, невозможен без предварительного анализирования вещей ввиду сложности последних, и за него можно приняться «только после того, как будут открыты и исследованы более простые по своей природе формы» (44, т. 1, стр. 237). Этот род анализа — мысленное разложение конкретных вещей на так называемые абстрактные качества — и стал предметом чрезмерных увлечений последующего метафизического эмпиризма. Но в отличие от последнего такого рода анализ для Бэкона не является самоцелью, ибо простые формы «сами по себе бесполезны» (40, стр. 201); «сильные своими возможностями», они, однако, «совершенно не могут быть использованы, кроме как в своем развитии» (40, стр. 183). Это развитие состоит как раз в синтезе — в познании «соединенных форм», «которые представляют собой... сочетания простых природ» (40, стр. 234) и относятся уже «к естествам слитым — или собранным в одном построении» (40,.стр. 202).

Вместе с тем Бэкон вполне отчетливо выражает ту мысль, что и взятый сам по себе анализ является одновременно своей собственной противоположностью, т. е. синтезом, ибо познание форм «абстрактных» качеств состоит в подведении разнородного под общий закон, в сведении его в конечном счете к универсальному един-

ству природы. Синтез у Бэкона в свою очередь выступает необходимым условием анализа: уяснение единства различных объектов исследования позволяет уяснить сущность различий между ними. Так, схоластики полагали, например, что тепло солнца в корне отлично от земного: тепло небесное рождает и согревает, а земное, наоборот, губит и разрушает. Однако, указывает Бэкон, виноградная лоза созревает в теплице, обогреваемой земным огнем, не хуже, чем на солнце. Следовательно, разнородность небесного и земного тепла не есть подлинная; они суть видоизменения одной общей природы, которые выступают замаскированными в конкретных субстанциях. «От этого начала разум, отбросив разнородность в существенном, легко поднимается к исследованию, каковы на самом деле различия между теплом солнца и огня» (40, стр. 273). Таким образом, согласно Бэкону, различия в природе могут быть поняты лишь как различия в тождественном, восходящем к универсальному единству природы.

И в классификации уже существующих наук Бэкон проводит свою идею связи анализа и синтеза, полагая, что при различении наук не следует забывать об их изначальном единстве. Различные науки, согласно Бэкону, сходны «с ветвями дерева, вырастающими из одного ствола» (44, стр. 210). В их единстве, или «в связи», в которой «каждая часть поддерживает другую», состоит «сила всех наук». Если же рассматривать аксиомы наук по отдельности, то можно «оспаривать их, перегибать и ломать их в свое удовольствие». Именно таков метод схоластиков, которые мелочностью своих различений и разделений «ломают прочность и связность наук» (202, v. V, p. 286). Принцип единства наук, отражающий целостность универсума, позволяет Бэкону предвосхитить возникновение новых наук, заметив отсутствующие в общей связи звенья и охарактеризовав их соответственно духу целого.

Завещая грядущим поколениям составление синтетической картины мира на основе знания деталей (40, стр. 100) (6-я часть «Великого Восстановления Наук»), Бэкон обнаруживает, что он не только гениально уловил потребность современного ему естествознания в переходе от односторонне-синтетического метода к преимущественно аналитическому методу, но и предугады-

вает, что естествознание в более или менее отдаленном будущем вновь придет к обобщенной картине мира.

3. *Изучение природы в развитии.* При переходе от анализа вещей на «абстрактные» качества к синтетическому взгляду на нее как на «объединенную форму» особое значение имеет требование Бэкона изучать не только отдельные, взятые сами по себе вещи, но и процессы природы, объединяющие ее в одно великое целое. Трудно переоценить значение для диалектики природы этого требования, которое Бэкон выдвигает в самом начале эры господства метафизического метода, когда естествознание только еще становилось наукой об отдельных вещах. Значение генетического метода в учении Бэкона подчеркивают В. Голосов (см. 65, стр. 139), М. Н. Мельвиль (см. 130, стр. 12) и др.

Пагубность метода схоластиков при изучении природы Бэкон видит в том, что они останавливались на поисках «мертвых начал», наблюдали природу только «после того, как тела стали окончательными и завершенными, а не во время ее работы» (40, стр. 306). Они исследовали «покоящиеся основания вещей — из которых, а не движущие, посредством которых происходят вещи» (40, стр. 132—133). В противоположность этому Бэкон считает предметом физики «принципы, источники, причины и формы движений», «одним словом, универсальный процесс движения» (201, v. I, p. 425). Это исследование «скрытых процессов» «охватывает и происхождение вещей, и их существование, и их гибель» (44, т. 1, стр. 191). Задачи исследования процессов Бэкон ставит для самых различных наук (см. 40, стр. 201), успехи которых лишь в середине XIX в. превратили естествознание в науку о процессах.

Бэкон делает попытку подойти к пониманию творений природы через их происхождение по аналогии с более близкими и очевидными творениями рук человеческих, рассматривая природу, а не бога в качестве демиурга, творца естественных вещей. В истории диалектики такая постановка вопроса имела чрезвычайно далеко идущие последствия, ибо она указывает на переход от эмпирии к форме всеобщности. У Бэкона же она не более чем зародыш всестороннего развития материализма, ибо он не сделал из нее всех необходимых выводов. Между тем в постановке вопроса Бэконом содержались в зародышевой форме все существенные эле-

менты для обоснования такого перехода, прежде всего требование сочетания индукции и дедукции на основе практики. Задачу Бэкон видит в том, чтобы эмпирический и рациональный методы «были прочно соединены и связаны друг с другом» (44, т. 2, стр. 282).

Признавая Бэкона предшественником И. Канта в попытке синтезировать эмпирический и рациональный методы, К. Фишер замечает, что, подобно Канту, Бэкон «признает свою точку зрения за новую и высшую в отношении к прошедшему, за такую, которая разрешает и соединяет предшествующие противоположности». У Бэкона «критический разум соединяет богатство опыта с силой ума, избегая односторонностей того и другого», «он есть рациональный, мыслящий, разумный опыт» (189, стр. 76, 77, 101). Определенное преимущество бэконовской постановки вопроса перед кантовской состоит в том, что она стремилась учесть познавательную роль производственной деятельности людей. «В союзе эмпирической способности с рациональной,— утверждает В. Асмус, — Бэкон видел одно из важнейших условий найденного им в его время нового и только для нашего времени совершенно понятного соотношения между практикой и теорией в науке» (15, т. 1, стр. 373).

III. КОНЦЕПЦИЯ ПРОГРЕССА

1. Теория и практика. Понимание практики Бэконом является еще очень узким: он имеет в виду в основном ремесленно-производственную практику, не учитывая практику социальной борьбы. Тем не менее в разрыве между теорией и практикой Бэкон видит одну из важных причин как застоя в науках, так и жалкого состояния практики. Предлагаемая им реформа наук не в последнюю очередь имеет целью добиться того, чтобы «теория (contemplatio) и практика соединились более прочными узами, чем до сих пор» (44, т. 1, стр. 122).

Вначале знание и практическое умение выступают у Бэкона просто как тождественные: «Знание и способность человека совпадают» (40, стр. 108). В самом деле, практическое умение сильно лишь знанием того, как нужно действовать. Но и знание, со своей стороны, обнаруживается, лишь утверждая себя как силу в действии. Поэтому «два человеческих стремления—>к зна-

нию и могуществу — поистине совпадают в одном и том же» (44, т. 1, стр. 83).

В том отношении, которое представляется на первый взгляд простым совпадением теории и практики, Бэкон устанавливает различие противоположных аспектов. Соответственно все знание о природе он делит на две части, теоретическую и практическую, отводя каждой из них свою особую область деятельности: «Первая исследует недра природы, вторая переделывает природу, как железо на наковальне» (44, т. 1, стр. 217). Взаимосвязь между этими противоположностями, теорией и практикой, выступает как диалектика средства и цели и вот каким образом.

Наука, решительно утверждает Бэкон, должна служить «для удовлетворения жизненных потребностей» (40, стр. 348), в этом ее конечная цель. Соответственно он строит всю свою программу Великого возрождения наук таким образом, что она находит свое завершение в практике, в производственном воздействии человека на природу. Это «Действенная Наука», «которой остальные служили и ради которой существуют» (40, стр. 86, 99—100).

Однако Бэкон понимает, что наука не может вполне успешно выполнить свою роль средства, обслуживающего практику, не освободившись от рабской зависимости от повседневных практических потребностей. До тех пор пока знание не глубоко, не велика и приносимая им практическая польза. Говоря о связи с практикой, Бэкон не имеет в виду науку, «стремящуюся к непосредственной выгоде»: «Ведь я прекрасно понимаю, насколько это задержало бы развитие и прогресс науки» (44, т. 1, стр. 122). Наука, согласно Бэкону, должна служить практике главным образом не отдельными удачными опытами и открытиями, которые сразу же оказываются полезными, а открытием форм и аксиом, т. е. наиболее глубоких законов природы. Именно в этой специфической сфере своей деятельности, и прежде всего в ней, наука о природе в состоянии раскрыть полностью свое не только теоретическое, но и практическое значение. Вот почему он требует «всегда помнить о том», «что к светоносным опытам следует стремиться еще настойчивее, чем к плодоносным» (44, т. 1, стр. 310). Под светоносными опытами Бэкон понимает те, которые содействуют открытию аксиом, если

даже они «сами по себе не приносят пользы» (40, стр. 167).

Таким образом, отношение между теорией и практикой для Бэкона не остается на уровне их простого единства, а развивается до полной противоположности между абстрактной теорией и практической деятельностью. И эта противоположность возникла как последовательное развитие ранее принятого тезиса о первоначальном назначении науки как практического средства, которое наука, как теперь оказывается, в состоянии выполнить вполне, лишь перестав быть средством и превратившись в противоположность — в самоцель, завоевав право на самостоятельное развитие. И наоборот, попытка сохранить первоначальную непосредственность их связи, подчинить науку ближайшим практическим потребностям неизбежно подрывает влияние науки на практику.

В свою очередь практика, выступавшая как цель, обслуживаемая наукой, становится средством, обслуживающим науку, т. е. превращается в противоположность. Генетический метод Бэкона связан с преобразованием вещей: «Скрытое в природе более открывается, когда оно подвергается воздействию механических искусств, чем тогда, когда оно идет своим чередом» (40, стр. 167).

Но отыскиваемые причины имеют ценность не сами по себе, они нужны для управления вещами. Аксиомы науки лишь в процессе своего открытия не приносят пользы, но зато обещают пользу в будущем.

2. *Свобода и необходимость.* Достигая познания форм, т. е. основных законов природы, наука ставит естественную необходимость на службу человеку, делая его свободным. Бэкон полагает, что человек немощен и порабощен силами природы лишь до тех пор, пока он не знает их причин и не умеет ими распоряжаться. Здесь природная необходимость противоположна свободе человека. Проблема свободы решается Бэконом путем развития понятия необходимости природы, в результате чего свобода человека оказывается не противоположной необходимости природы, а тождественной с ней. «Природа, — утверждает он, — побеждается только подчинением ей» (40, стр. 108). Но это, во-первых, не есть подчинение случайным, слепым проявлениям естественных сил. Это — подчинение законам природы. Во-вторых, это подчинение не является пас-

сивным. Напротив, оно состоит в активном использовании человеком законов природы для своих целей. «Ибо человек, слуга и истолкователь природы, столько совершает и понимает, сколько охватил в порядке природы делом или размышлением; и свыше этого он не знает и не может» (44, т. 1, стр. 83).

Пункт, в котором, по мысли Бэкона, совпадают знание и могущество, не что иное, как «открытие форм» (40, стр. 236), т. е. законов природы. В пределах использования законов природы «человек может все; если же такой возможности нет, он ничего не может» (44, т. 1, стр. 159). Диалектика Бэкона здесь глубже, например, диалектики Спинозы, для которого свобода есть сознание необходимости, свобода мудреца, обуздывающего страсти перед лицом познанной естественной необходимости. Бэкон увязывает проблему свободы человека не только с познанием, но и с практикой. Суть различия между Спинозой и Бэконом в данном вопросе К. Фишер выразил предельно кратко: «Цель Спинозы — созерцание. Цель Бэкона — культура» (189, стр. 43).

Познание необходимости для Бэкона — это лишь предпосылка свободы, но еще не сама свобода, для которой требуется также искусство. Власть человека над вещами заключается в «искусствах и науках» (40, стр. 192). Искусство — это умение практически применять знание, подбирая средства для достижения целей. Бэкон ищет разрешения противоположности между причинностью и целесообразностью в связи с практикой, утверждая, что категория цели бесполезна, «если речь идет не о действиях человека» (40, стр. 198).

Именно в условиях своей практической деятельности для человека естественно рассматривать природу не только по ее причинным связям, но и по своим целям. В познании человек устанавливает причины вещей, в практике он рассматривает эти причины как средства для достижения своих целей — действий этих причин. В силу универсальной детерминированности природы по причинной цепи вещей, как по цепи своих средств, человек *способен достичь любого* действия или явления в природе и овладеть им как своей целью. С этой точки зрения допустим взгляд на человека как на центр мироздания, ибо там, где причины явлений известны, «все служит человеку, он же извлекает и получает пользу из каждой окружающей его вещи» (44, т. 2, стр. 278,

279). Практика, объединенная с наукой, обещает человеку, словами Бэкона, такое господство над вещами, которое верующие приписывают одному богу. Это позволяет ему на последних страницах «Нового Органона» бросить вызов «божественному проклятию», ограничивающему свободу человека.

Наука и искусство, согласно Бэкону, составляют существенный фактор исторического прогресса, но глубочайший его источник — в постепенном накоплении опыта освоения новых стран света, ознакомления со свойствами вещей и т. д. Для формирования самого исторического опыта людей решающим Бэкон считает появление новых технических средств господства над природой, изобретений, в особенности трех великих открытий (пороха, компаса и книгопечатания), которые «изменили облик и состояние всего мира», «так что никакая власть, никакое учение» не смогли бы оказать большего влияния «на человеческие дела, чем эти механические изобретения» (40, стр. 192).

Однако прежде, замечает Бэкон, технические нововведения делались без сколько-нибудь существенной помощи науки, путем стихийного накопления производственного опыта в ремесле и сельском хозяйстве: «Самыми полезными открытиями мы обязаны опытному знанию, и эти открытия подобны некоему дару, доставшемуся людям по счастливой случайности» (44, т. 1, стр. 197). Постепенное накопление производственного опыта и являлось до сих пор источником медленного, но неуклонного технического прогресса: «Механические науки (с тех пор как они привлекли к себе внимание), как бы исполненные некоего дыхания, постоянно растут и увеличиваются. Сначала они грубы, затем пристойны, потом изощренны и постоянно возрастают», так что «скорее прекратятся и изменятся стремления и желания людей, чем эти искусства дойдут до предела своего совершенствования» (40, стр. 77, 141).

Предшествующий прогресс, по мысли Бэкона, подготовил существенное изменение взаимоотношения между наукой и производством. Раньше, при отсутствии серьезного воздействия науки на производство, пока дело технического прогресса было предоставлено игре случая, он был ненадежен и крайне медлен. «Случай иногда делает открытия; но он требует не годы, а века» (202, v. V, p. 496). Основную задачу своей научной программы

Бэкон видел в том, чтобы обосновать коренное изменение технической роли науки. Опираясь на успехи практического освоения материального мира, наука должна была в свою очередь начать оказывать решающее воздействие на практическую деятельность, превратив процесс открытий и изобретений в научно организованный, методически обоснованный общественный процесс, дающий изобилие технических средств господства над природой.

Несмотря на то, что Бэкон подошел к пониманию противоречивости общественного прогресса, он остается для него очень узким, не выходит за рамки приемлемого для буржуазии требования развития естественных наук и их технических приложений.

ИТОГИ

Диалектические идеи Бэкона, выраженные в его учении вопреки преобладанию в нем метафизики, восходят не только к античной мысли, но и к идеям Леонардо да Винчи, Ибн-Рошда, Д. Бруно (65, стр. 69, 75, 81—83). Они получили развитие у французских просветителей, в особенности у Дидро (138, стр. 152). Толанд и Пристли с их помощью подрывали механистическое понимание материи и движения в пору господства метафизики. Несомненно влияние диалектических идей Бэкона на Лейбница и Канта. Последний является продолжателем попыток Бэкона преодолеть противоположности между эмпиризмом и рационализмом, причинностью и целесообразностью, свободой и необходимостью и т.д. На эту преемственность Кант недвусмысленно указывает эпиграфом к «Критике чистого разума». Фейербах вновь направил диалектические идеи Бэкона против механистического мировоззрения, когда последнее стало уже клониться к упадку. На диалектические идеи Бэкона обратил внимание и молодой Маркс в период своего перехода от левого гегельянства и фейербахианства к диалектическому материализму, с гениальной прозорливостью усмотрев в них «зародыши всестороннего развития» материализма. Эта глубокая характеристика Маркса и дает единственно верный ключ к пониманию действительного значения диалектических идей Бэкона.

Глава пятая

ДЕКАРТ

1

При всей своей двойственности, половинчатости, исторической ограниченности вклад РенеДекарта в историю философской мысли по праву именуется «картезианской революцией». А двойственность его учения несомненна, притом в различных плоскостях. Прежде всего дуализм идеалистической метафизики и материалистической физики. В системе Декарта «между порядком протяжения и порядком мышления существуют фундаментальные различия», вследствие чего «очень трудно... говорить, как это часто делают, о картезианском идеализме» (246, p. 299). Столь же «трудно» (по сути дела неверно) причислять Декарта к материалистическому лагерю в философии. Не менее антиномична позиция Декарта в соотношении механицизма как воплощения метафизики (в нашем понимании этого термина) и диалектики как теории развития. Наконец, двойственность не преодолевается Декартом и в совмещении его ярко выраженного рационализма с религиозной верой, хотя нельзя согласиться с Ж. Ляпортом, будто философия Декарта — «ни идеализм, ни рационализм» (227, p. 289). При всей своей вынужденной историческими условиями сдержанности и тактической гибкости это был все же воинствующий рационализм.

«Картезианская революция», несмотря на сохранение в неприкосновенности веры в бога, радикально антисхоластична и антидЪгматична. И в этой антидогматичности, критичности, направленности против предрассудков, в постановке всей философской проблематики как насущной необходимости переоценки всех укоренившихся традиционных убеждений и заключается ее революционная сущность. «... Я смело говорю, — писал Декарт иезуиту Динэ, — что нет ни одного решения вопросов перипатетической философией, ложность и неприемлемость которого я не мог бы доказать». Значение Декарта в истории философии заключается прежде всего в том, что он бросил *вызов* догматической мертвечине схоластической рутины. Гегель метко охарактеризовал

дух картезианской философии как «брожение» (61, т. XI, стр. 260). Чтобы получить возможность пойти по пути, ведущему к достоверному знанию, необходимо прежде всего сбросить оковы и предубеждения, выбраться из тупика школьной премудрости. Декарт радикален в этом своем стремлении: «...всего меньше учившиеся тому, что до сей поры обыкновенно обозначали именем философии, наиболее способны постичь подлинную философию» (78, стр. 417).

Всякий догматизм метафизичен по самому существу своему, и борьба против него таит в себе диалектическую тенденцию. «Я решил... — провозглашает Декарт свою философскую программу, — принять серьезную попытку отделаться от всех мнений, принятых мною некогда на веру, и начать все сначала, с самого основания» (78, стр. 335). «Что же касается мнений, воспринятых мною до сих пор, то самое лучшее — раз навсегда отрешиться от них... и я твердо верю, что таким способом мне удастся построить жизнь гораздо лучше, чем если бы я строил только на старых основаниях...» (78, стр. 268—269). В каждом новом своем произведении Декарт возвращается к этому краеугольному принципу своего философствования. «... Нужно прежде всего освободиться от наших предрассудков и подготовиться к тому, чтобы откинуть все взгляды, принятые нами некогда на веру, пока не подвергнем их новой проверке» (78, стр. 462—463). Первое из приведенных высказываний Декарта взято из «Метафизических размышлений», второе — из «Рассуждения о методе», третье — из «Начал философии». Декарт борется не против тех или иных догм, а против догматизма, как такового, как метода постижения и доказательства истины. Пафосом всей картезианской философии, его «ceterum censeo» было: ««Карфаген» схоластической догматики должен быть разрушен!»

Учение Декарта об искоренении предрассудков и очищении от них интеллекта родственно учению Ф. Бэкона об идолах. У Декарта есть своя (также четырехчленная) классификация «идолов» — основных источников заблуждения, преодоления которых требует критика догматической метафизики. Это прежде всего могущественная сила привычки, властвующая в нашем уме единственно по праву давности. Декарт имеет при этом в виду то, что можно было бы назвать привычками, вко-

ренивШИмися в сознание в результате как индивидуальной, так и родовой инерции. «Первой и основной причиной наших заблуждений являются предубеждения нашего детства» (78, стр. 459). Вторая причина — неспособность в зрелом возрасте, когда человек уже вполне владеет своим рассудком, освободиться от привычных мнений. Третья — трудность и утомительность интеллектуального напряжения и сосредоточения. Наконец, четвертая — дезориентирующая сила слов, зачастую не столько обозначающих, сколько затемняющих наши понятия. Таковы, пользуясь терминологией Ф. Бэкона, «идолы», к ниспровержению которых направлена вся методология Декарта.

Не меньшую опасность для здравого суждения представляют мнения, некритически переходящие от поколения к поколению: обычаи, традиции, верования, воспринятые по преданию, из древних книг и от признанных авторитетов. В этом отношении Декарту приходилось быть сдержанным в своих публичных выступлениях, и без того вызвавших нарекания и протесты официальных идеологов. Тем интереснее его дошедшие до нас приватные высказывания по этому поводу. «Как нигде он не проявил такого рвения, так нигде не проявил и такой нелепости» (213, p. 157)—так оценивал он деятельность Фомы Аквинского в беседе с лейденским студентом Францем Бурманом, записанной со слов Бурмана амстердамским профессором философии Иоганном Клаубергом (так называемый «Геттингенский манускрипт»).

Другие направления критицизма Декарта — критика фидеизма, с одной стороны, сенсуализма, с другой, в обоих случаях с позиций рационализма. В той же беседе с Бурманом в Эгмонте 16 апреля 1648 г. Декарт размежевывает веру и знание, теологию и философию. «В отличие от теологов» Декарт, по его собственным словам, «писал как философ и изложил свое учение, не подчиненное никакой религии... и потому могущее быть принятым всюду, даже у турок» (213, t. V, p. 159). Из всех сковывающих разум привычек для него нет привычки сильнее веры. Из всех догматов, раскрепощение от которых является первым условием достоверных знаний, самые цепкие — религиозные догмы. Антидогматизм — непримиримый враг фидеизма. Вынужденный постоянно уверять своих противников в том, что его философские, убеждения совместимы с церковными дог-

мами, Декарт никогда не оставляет сомнений в том, что избрал себе в судьи разум, а не веру.

Другой, наряду с фидеизмом, мишенью рационалистической критики Декарта была наивная доверчивость к непосредственным данным чувственного восприятия. В приложении к своим контрвозражениям на собранные Мерсенном возражения разных теологов и философов на «Метафизические размышления» («Вторые возражения»), в приложении, дающем в дедуктивной форме изложение основоположений картезианства, Декарт предъявляет своим читателям, желающим постигнуть его учение, следующее требование: «Прежде всего я прошу, чтобы читатели приняли во внимание, сколь слабы доводы, которые им приводились до сих пор, и сколь недостоверны все суждения, которые они до сих пор основывали на этих доводах; и чтобы они... наконец приобрели привычку не полагаться более столь уверенно на свои ощущения...» (213, t. IX, p. 125—126). По его убеждению, непосредственные чувственные восприятия, не подвергнутые анализу и проверке в свете разума, могут вводить в заблуждение и не являются сами по себе гарантами достоверного познания. Некритический эмпиризм для Декарта столь же ненадежное основание истины, как и фидеизм. В этой антисенсуалистической направленности картезианской критики — как сила, так и слабость, ограниченность его созерцательного рационализма.

Антидогматизм Декарта принимает характерную и специфическую форму методического сомнения. Отрешиться от всего принятого на веру, от всякой предвзятости, подвергнуть сомнению все предполагавшееся несомненным— таков первый шаг философии рационалистического антидогматизма. Предать суду чистого разума все без исключения общепринятые и общепризнанные «истины», подвергнуть тщательной и беспощадной проверке их «верительные грамоты», законность их претензий представлять истину — таков ее второй шаг. Вот как изображает Декарт эту процедуру в своих контрвозражениях патеру Бурдену («Седьмые возражения»): «Если бы у него вдруг оказалась корзина, полная яблок, и он заметил бы, что некоторые из них несвежие, и хотел бы их удалить из боязни, что они испортят остальные, как бы он принялся за дело? Не начал ли бы он с того, что опустошил корзину, а затем, пере-

сматривая одно яблоко за другим, не отобрал ли бы он только те, которые оказались неиспорченными, и, оставив остальные, положил бы обратно в корзину только их? Точно так же и те, кто никогда ранее не философствовал как следует, сохраняя в своем уме различные мнения, которые они начали накоплять с ранних лет. Когда же они резонно убедились, что большинство этих мнений не соответствует истине, они пытаются отделить одни от других из боязни, что смешение их сделает все их недостоверными. А для того чтобы не ошибиться, не лучше ли будет разом отбросить все их вместе, независимо от того, какие из них истинны, а какие ложны, а затем, подвергнув их одно за другим исследованию, сохранить лишь те из них, которые будут признаны истинными и несомненными» (213, t. VII, p. 481). Таков был смелый замысел новой философии. Таков был картезианский метод отбора истин, представших перед судом независимого разума.

Методическое сомнение Декарт замыслил как «всеобщее и универсальное», не допускающее никаких догматов, принимаемых «без экзаменов»; «... Из всего, принимавшегося мною некогда за истину, не найдется ничего, в чем бы я не мог усомниться каким бы то ни было образом» (78, стр. 339). Признавая такого рода сомнение «метафизическим и гиперболическим» (213, t. VII, p. 460), он не останавливается даже перед такими истинами, как «дважды два — четыре», «квадрат имеет четыре стороны», «существует Земля», «у меня есть тело». И это отнюдь не легкомыслие, а тщательно продуманный метод познания, основанный на рационалистическом критерии истины. Применяя этот критерий на практике, Декарт старался доказать его надежность: то, что действительно 'истинно, не боится этого критерия; оно спокойно глядит в глаза судьи-разума.

В последовательном проведении «методического сомнения» Декарт не останавливается ни перед чем, даже перед верой в бога. Фатальная для всякой теологии проблема зла, несовместимого с благостью и всемогуществом бога, принимает у Декарта гносеологическую форму проблемы бога-обманщика: не создал ли меня бог таким, что я заблуждаюсь всякий раз, когда пользуюсь не только чувствами, но и рассудком? Декарт, признает Карл Ясперс, «дошел вплоть до сомнения в бытии бога, вплоть до гипотезы обманывающего духа»

(224, p. 50). Он доводит методическое сомнение до кульминационного пункта, допуская гипотезу, заменяющую всемогущего благого бога демонической властью над человеческим разумом злого духа, «настолько же обманчивого и хитрого, насколько могущественного» (78, стр. 340).

Декарт вполне отдавал себе отчет в том, какую бурю негодования ортодоксов вызовет допущенное им сомнение в самом господе боге, основанием которого является самонадеянность человеческой веры. Вот как он оправдывает в письме Буйтендику (1643) этот столь рискованный методический ход: «Прежде всего следует выяснить, допустимо ли когда-либо усомниться в боге, т. е. можно ли естественным образом сомневаться в бытии бога» (213, t. IV, p. 62).

Любопытно, как, отвечая на этот вопрос, Декарт разграничивает разум и волю, теорию и практику. Вера принадлежит не разуму, а воле, которой подвластно наше поведение, но не должен быть подвластен наш разум. Что касается последнего, то «нельзя спрашивать о том, дозволено ли ему что-либо или не дозволено, поскольку он не является способностью выбора, а лишь о том, может ли он или нет. Но достоверно известно, что у многих разум может усомниться в боге, и к их числу принадлежат все те, кто не в состоянии убедительно доказать его существование, хотя им тем не менее свойственна настоящая вера. Ибо вера принадлежит воле, отвлекаясь от которой верующий может исследовать при помощи естественного разума, есть ли бог, и таким образом сомневаться в боге» (213, t. IV, p. 62). И ничего дурного в этом нет. В ином случае нам не дозволено было бы спать или делать что-нибудь другое, так как в это время мы также отвлекаемся от веры в бога и всего, что с нею связано. Так методическое сомнение проникает в цитадель веры, в святая святых фидеизма.

Картезианское сомнение при всей его универсальности не есть скептицизм. И сам Декарт ясно и отчетливо понимает коренное отличие своего учения от учения скептиков. В скептицизме сомнение абсолютизируется, перерастает самое себя, обращая оружие рационализма против самого разума. Для Декарта сомнение во всем — не итог, не вывод философии, а прелюдия к ней. Его учение — антискептицизм. Это не покушение рациона-

лизма на самоубийство, а апология рационализма, победоносно преодолевающего все и всякие сомнения. Оружием, выкованным скептицизмом, Декарт сокрушает скептический нигилизм. В своем всеобщем сомнении, с полным правом заявляет Декарт, «я не подражал... однако, скептикам, которые сомневаются ради самого сомнения и предпочитают пребывать всегда в нерешительности; наоборот, мое стремление было целиком направлено к тому, чтобы достичь уверенности, отметая зыбкую почву и песок, чтобы найти гранит или твердую почву» (78, стр. 280). Картезианское сомнение — не метафизическое отрицание, а отрицание для избирательного утверждения. Восстановление истин — не простое возвращение к старому, а возведение на новую, рационально опосредствованную ступень познания. Тем самым философия Декарта сама является новой исторической ступенью прогресса на пути от скептицизма к философии Просвещения, апологией не верховного, небесного, божественного разума, а нашего собственного, земного, человеческого разума.

Другой вопрос: какие именно истины реабилитировал в результате рационалистической операции Декарт. Здесь обнаруживается половинчатость его философии, граница его реформаторской деятельности. Преодоление сомнения привело его наряду с утверждением объективной реальности материального мира к оправданию бытия бога и признанию духовной субстанции. При этом само утверждение материальной действительности обусловлено у Декарта бытием бога. Что касается признания бытия бога — оно совершается на основе реставрации признаваемого им рационально обоснованным «онтологического доказательства» Ансельма Кентерберийского. Таким образом, достигнув вершины методического сомнения, Декарт соскальзывает по крутому склону схоластического традиционализма.

Тем не менее никак нельзя согласиться с Ясперсом, определяющим концепцию Декарта как «неодогматизм» (224, p. 25) и утверждающим, что «его (Декарта) достоверность, в основе своей, не что иное, как новая форма догматической воли» (224, p. 128).

Социально-исторически обусловленная ограниченность конечных выводов картезианской системы философии свидетельствует лишь о непоследовательном проведении им вдохновлявших его мысль антидогматических

принципов. И именно этими принципами, а не отступлением от них, определяется историческая роль Декарта как движущей силы развития философской мысли. Не восстановление в правах бога как гаранта истины, а рационалистически обоснованное право на сомнение в его бытии сделало Декарта тем, чем он стал для последующей истории философии,— идейным вдохновителем и одним из главных источников философии Просвещения.

Еще дальше от правильного понимания картезианства— приписываемая Ясперсом великому французскому мыслителю... иррационалистическая тенденция. По мнению Ясперса, постулированный Декартом злой демон вплотную приводит к мысли о том, что и рациональная достоверность может быть подвергнута сомнению и не в состоянии служить прочным основанием достоверного познания. Самый разум ставится здесь под сомнение вследствие допущения возможности его инспирации демоном. «С философской точки зрения, — пишет Ясперс, — Декарт осуществляет чрезвычайный прогресс, когда он утверждает, что и рациональная очевидность сама по себе недостаточна... Он отдает себе отчет при этом в том, что разумная очевидность в основе своей тождественна с предразумным актом» (224, p. 66). Таким образом, гипотеза бога-обманщика изображается Ясперсом не как кульминационный пункт рационализма, а как отправной пункт иррационализма. И Ясперс в соответствии с антикартезианскими принципами экзистенциалистского иррационализма выражает сожаление по поводу того, что «Декарт в действительности всесторонне не развернул эту мысль... Эта перспектива тотчас же исчезает, принимая форму чисто рациональной мысли... Он становится на прочный фундамент разума, чтобы подвергнуть ее сомнению... После того как он экспериментально поставил под сомнение рациональную достоверность, Декарт не нашел для нее другого основания, кроме самой рациональной достоверности» (224, p. 66). Но именно это как раз и доказывает, что преодоление фидеизма как раз и составляло основную цель философии Декарта, который всю господствующую философскую догматику расценивал как лишенную рационального основания безропотную служанку веры.

Какова логическая природа аксиоматического основоположения всей философии Декарта, его ergo (следо-

вательно), образующего поворотный пункт от негативной к позитивной стадии движения картезианской мысли? Если до сих пор разум был путеводителем по познавательному «чистилищу», то, достигнув cogito («я мыслю»), он осуществляет переход от «ничто» к «нечто», к бытию, от отрицания к утверждению.

Логическая природа поворотного пункта картезианской философии раскрывается в следующем умозаключении: «я мыслю» (cogito)—«я есмь мыслящий» (sum cogitans)—«я есмь, существую» (ergo sum). Ибо то, что обладает каким бы то ни было свойством, осуществляет какую бы то ни было функцию, есть. В своем втором возражении Декарту Гоббс уловил этот ход мысли: «Вполне достоверно, что познание этого суждения — «я существую» — зависит от познания суждения «я мыслю», как он (Декарт) нам очень хорошо уяснил». Суть доказательства, согласно Гоббсу, — в необходимом переходе от действия к его субъекту, от функции к ее носителю, от свойства к субстанции. Гоббс использует такую трактовку для критики идеалистического вывода Декарта, из посылки sum cogitans делающего заключение о «Я» как духовной субстанции. По существу Гоббс прав, утверждая неправомерность этого идеалистического вывода. Из «я мыслю» также не следует вывод о мыслящей субстанции «Я», как из «я гуляю» — о его гуляющей субстанции. Гоббс не прав, однако, уравнивая в правах «я мыслю» с «я гуляю». Логическая сила картезианского ergo в том, что общее понятие «мыслю» заключает в себе особенные понятия: «сомневаюсь» и даже «заблуждаюсь» *.

На фундаменте cogito Декарт возводит затем все здание своей дуалистической метафизики. Парадоксальность его построения состоит при этом в том, что для утверждения духовной субстанции он не нуждается в (духовном) боге, но обращается к помощи бога для утверждения материальной субстанции.

---

* Видимо, прав Л. П. Гокиели, утверждая в своей журнальной статье «Логическая природа декартовского аргумента», что «действительная сила cogito заключается в участии негативного момента, в связи с фигурированием в нем сомнения» (63, стр. 116). «Именно в этом заключается значение аргумента cogito, а не в том, что он якобы подтверждает примат духовной субстанции» (63, стр. 113). Этого решающего момента как раз нет в ambulo («я гуляю») Гоббса. Нельзя усомниться или заблуждаться в том, что я мыслю, даже если я при этом сомневаюсь или заблуждаюсь.

Подвергнув методическому сомнению все общепризнанные истины, господствовавшие в умах людей своего времени, Декарт приблизил философскую мысль к уяснению того, что подобная переоценка познавательных ценностей потребуется и в будущем, на каждом последующем этапе развития познания. Догматическое окостенение требует перманентного преодоления, являющегося не только универсальным принципом прогресса научных знаний, методом достижения истины на данном, определенном этапе развития философии, но и всеобщей формой развития познания. Декарт дал методический образец, послуживший в дальнейшем прообразом субъективной диалектики с ее избирательным отрицанием как всеобщей формой движения мысли от старого к новому. «А если моя работа мне нравится,— писал великий французский философ, — и я показываю вам здесь ее образец, это отнюдь не значит, что я советую кому-нибудь мне подражать...» (78, стр. 269). Но продолжатели дела Декарта, а не его подражатели не только последовали его решению «отречься от всех суждений, принятых человеком ранее на веру» (хотя Декарт и предостерегал, что тем, кому такое начинание не под силу, незачем следовать этому образцу) (78, стр. 270), но и подвергли сомнению те суждения, которые были ранее приняты не на веру, а на основании недостаточных фактических данных и несовершенства ранее достигнутого уровня рационального познания. Рациональное познание поднялось в дальнейшем развитии на ступень диалектического рационализма. Но последний мог вырасти лишь на почве рационализма вообще, на почве, взрыхленной и обработанной Декартом.

Философия, проникнутая идеей своего собственного развития, самоотрицания изживших себя учений, была in nuce заложена в картезианском методическом сомнении. В этом ее превосходство над прогрессивными формами скептицизма, пробудившими критическое сознание в эпоху заката схоластической philosophiae perennis.

Тезис «философия — дочь истории» не был сформулирован Декартом, хотя мысль об исторической изменчивости идей не была ему чужда. Он понимал, что в сфере мнений «то, что нравилось нам десять лет тому назад и будет, может быть, опять нравиться нам лет через десять, кажется нам теперь нелепым и смешным» (78, стр. 270). Но от этого понимания до познания зако-

номерности эволюции философских идей предстоял еще долгий исторический путь. Учение Декарта о врожденных идеях как вечных истинах было камнем преткновения на этом пути. Равным образом от понимания того, что догматизм является преградой для развития научной мысли, далеко еще до учения о диалектическом единстве объективной, относительной и абсолютной истины.

2

Говоря о господствовавшем в XVIII в. метафизическом природоведении, Энгельс отмечает, что «первая брешь в этом окаменелом воззрении на природу была пробита не естествоиспытателем, а философом» (1, т. 20, стр. 350). Энгельс имеет в виду опубликованную Кантом в 1755 г. «Естественную историю и теорию неба», разработанную впоследствии Лапласом и вошедшую в историю естествознания как канто-лапласовская гипотеза. Историческое значение этой гипотезы заключалось в том, что в ней «Земля и вся солнечная система предстали как нечто ставшее во времени» (1, т. 20, стр.351).

Но за девяносто лет до Канта, в 1664 г., была опубликована посмертно работа Декарта «Мир, или Трактат о свете», написанная в начале 30-х годов. Космогоническая гипозета, изложенная в этом трактате, была прямой, хотя и отдаленной предшественницей гипотезы Канта — Лапласа, сыгравшей значительную роль в историческом становлении диалектики природы.

Историческое значение космогонической гипотезы Декарта не столько в ее конкретном естественнонаучном содержании, сколько в самой постановке космогонической проблемы, в генетическом подходе к существующему миру, законы движения которого открыла космология Коперника, Кеплера и Галилея. В этой гипотезе Декарт выступает пионером исторического взгляда на Вселенную в целом и образующие ее сферы бытия.

Космогонический историзм требовал от Декарта не только творческого гения, но и радикального отмежевания от господствующих традиций, поскольку он вступал в явное противоречие с непререкаемой церковной догмой о сотворении мира. «... Я не сомневаюсь в том, — вынужден был заверять Декарт, — что мир изначально создан богом во всем своем совершенстве, так что тогда же существовали Солнце, Земля, Луна и звезды; на

Земле не только имелись зародыши растений, но и сами растения покрывали некоторую ее часть; Адам и Ева созданы не детьми, а взрослыми. Христианская религия требует от нас такой веры, а природный рассудок убеждает нас в истинности ее, ибо, принимая во внимание всемогущество бога, мы обязаны полагать, что все им созданное было с самого начала во всех отношениях совершенным» (78, стр. 510). И тем не менее, заключает Декарт, «мы лучше разъясним, какова вообще природа всех сущих в мире вещей, если сможем вообразить некоторые весьма понятные и весьма простые начала, исходя из коих мы ясно сможем показать происхождение светил, Земли и всего прочего видимого мира как бы из некоторых семян; и хотя мы знаем, что в действительности все это не так возникло, мы объясним все лучше, чем описав мир таким, каков он есть или каким, как мы верим, он был сотворен» (78, стр. 510—511).

Тем не менее осуждение Галилея в том самом году, когда Декарт завершал свой трактат, заставило его отказаться от его опубликования. В своих письмах к Мерсенну он откровенно объясняет мотивы, побудившие его воздержаться от прямого конфликта с церковью с неизбежно следующими за ним жестокими преследованиями.

Для Декарта Вселенная не является неизменной, возникшей такою, какова она есть. Космология предполагает космогонию, сущее — возникшее, наличное бытие — становление. Космическая эволюция есть закономерный процесс, совершаемый по имманентным материи законам движения. Предвосхищая дерзновенное кантовское «Дайте мне материю, и я построю из нее весь мир» (101, т. 1, стр. 126), Декарт развертывает космогоническую панораму естественной истории неба и Земли. Если Галилей доказал вращение Земли, то Декарт доказывал ее становление. И не только Земли, но и всей Солнечной системы, всех образующих ее звезд, планет, комет. Это становление происходит в процессе центробежных вихревых движений. Первичное хаотическое движение материи упорядочивается по механическим законам. «... Я показал, — пишет Декарт,— каким образом наибольшая часть материи этого хаоса вследствие этих законов должна была расположиться определенным образом, который делает ее подобной на-

шим небесам: как некоторые из этих частей должны были образовать Землю, некоторые — планеты и кометы, а другие — Солнце и неподвижные звезды... Далее я показал, как горы, моря, источники и реки могли образоваться естественным путем, металлы появиться в рудниках, растения произрасти на полях...» (78, стр. 291—292). Идея развития, уверенность в необходимости и возможности понять все явления природы, «видя их постепенное возникновение», а не «рассматривая их как совершенно готовые» (78, стр. 292), — таков завет картезианского миропонимания грядущему естествознанию.

Существенным дополнением к эволюционной космологии Декарта является признание множества миров, сделанное в его «Началах философии». Земля, по мнению Декарта, лишь одна из многих планет, а Солнце, образующее средоточие планетарной системы, к которой принадлежит Земля, лишь одна из множества неподвижных звезд.

Несмотря на то что космогоническая гипотеза Декарта опередила кантовскую «Естественную теорию и историю неба» почти на столетие, Энгельс был совершенно прав, утверждая, что не кто иной, как Кант, пробил первую брешь в метафизическом естествознании. Космогония Декарта не стала реальным двигателем истории научной мысли именно потому, что далеко опережала свой век, не созревший до ее освоения. «Учение Декарта о развитии не получило столь широкой известности именно потому, что оно казалось слишком смелым, слишком революционным для своего века. Даже самые передовые умы XVIII в. не могли оценить по достоинству космогонию Декарта» (18, стр. 37). В работе С. Ф. Васильева «Эволюционные идеи в философии Декарта» (148) приведены убедительные свидетельства в доказательство того, что «эволюционному учению Декарта не посчастливилось». И эта несозвучность теоретическим требованиям и запросам эпохи, разумеется, была не случайностью, а исторической закономерностью. Ведь даже через столетие «сочинение Канта оставалось без непосредственного результата до тех пор, пока, долгие годы спустя, Лаплас и Гершель не развили его содержание и не обосновали его детальнее, подготовив таким образом постепенно признание «небулярной гипотезы» (1, т. 20, стр. 351).

3

- Значение космогонической гипотезы в истории становления диалектики далеко выходит за пределы космологии в собственном смысле слова. Эта гипотеза уже для самого Декарта была фундаментом универсальной эволюционной теории.

К космогонической гипотезе Декарта в полной мере относятся выходящие далеко за пределы космологии диалектические выводы, указанные в оценке Энгельсом исторического значения гипотезы Канта — Лапласа: «Если Земля была чем-то ставшим, то чем-то ставшим должны были быть также ее теперешнее геологическое, географическое, климатическое состояние, ее растения и животные, и она должна была иметь историю не только в пространстве... но и во времени...» (1, т. 20, стр. 351). Декарт не остановился перед этими вытекающими из его космогонии выводами.

У Декарта нет сомнения в том, что «нигде нет ничего неизменного» (78, стр. 178): коль скоро существует материя, она движется. Если «теория Лапласа предполагает только движущуюся материю» (1, т. 20, стр. 589), а Лаплас, по его собственным словам, «не нуждается в гипотезе» божественного творения, то Декарт, признав сотворение материи богом, вместе с тем признает сотворение ее как материи движущейся. Закон инерции движения, утверждаемый Декартом как универсальный закон природы, закрепляет это состояние. «Бог, — заявляет Декарт, — первопричина движения» (78, стр. 485). Но бог неизменен. Неизменны и приданные им материи свойства и установленные им законы природы. Из того, что бог создал движущуюся материю и установил закон инерции движения, «с необходимостью следует, что должны произойти известные изменения в ее частях» (78, стр. 197). Движение внутренне присуще материи в силу самого первичного акта творения. Отсюда следует вывод, имеющий решающее значение для всей материалистической физики Декарта: «Эти изменения, как мне кажется, нельзя приписать непосредственно действию бога, поскольку он совершенно неизменен. Поэтому я приписываю их природе. Правила, по которым совершаются эти изменения, я называю законами природы» (78, стр. 197). Не будучи деистом, Декарт основывает свою физику на деистическом

ограничении зависимости мира от бога, открывающем перспективу научного понимания законов природы. «Бог,— прямо заявляет Декарт,— не совершает в мире никаких чудес» (78, стр. 205). Законы природы нерушимы. Однажды сотворив движущуюся материю, бог навеки утвердил законы ее движения. «Бог так чудесно установил *эти* законы, что даже при предположении, что он не создал ничего, кроме сказанного, и не внес в материю никакого порядка и никакой соразмерности, а, наоборот, оставил только самый запутанный и невообразимый хаос, какой только могут описать поэты, то и в таком случае этих законов было бы достаточно, чтобы заставить частицы хаоса распутаться...» (78, стр. 195).

Не отвергая креационизма, Декарт тем самым отмежевывает его от провиденциализма. Познание мира не требует признания непрестанного божественного вмешательства в ход вещей. Мир не был создан таким, каков он есть. Имманентная закономерность формирования космоса распространяется на все последующее закономерное развитие космической системы. Материя — не движимая, а движущаяся субстанция. Ее самодвижение принадлежит к самой ее сущности.

А если это так, то ниспровергается основоположная схоластическая догма о невозможности возникновения высших, более совершенных форм существования материи из ее низших форм. Развитие не нуждается в актах божественного творения. Это в равной мере относится как к органической, живой материи, так и к неорганической. «... Чтобы лучше понять природу растений или животных, гораздо предпочтительнее рассуждать так, будто они порождены из семени, а не созданы богом при начале мира» (213, t. VIII, p. 82).

Такое понимание закономерности эволюции предполагает материальное единство эволюционирующего мира. И в своей физике (понимаемой в самом широком натурфилософском смысле, включающем все области природы, и противополагаемой «метафизике») Декарт проводит эту линию, доводя ее не только до происхождения живой материи из неживой (и отрицая при этом перипатетические растительную и животную души), но и до происхождения человеческого организма. Материальное единство мира неотделимо в картезианской физике от убеждения в его изменчивости, развитии как

основном законе бытия, в котором коренятся все законы природы.

Однако Декарт останавливается перед последовательным проведением эволюционного принципа материального единства мира, подходя к учению о человеческой душе. Мыслящая субстанция ставит непроходимую границу его пониманию как материального единства мира, так и универсальности идеи развития этого мира. Космогонической гипотезой начинается эволюционизм Декарта, метафизическим учением о мыслящей субстанции он кончается.

4

При всем своем огромном прогрессивном значении в истории научной мысли эволюционное учение Декарта не было диалектическим. Миропонимание Декарта было кинетическим. Оно не допускало в природе ничего абсолютно неподвижного. Им был четко и ясно сформулирован закон сохранения движения. Если тело «однажды начало двигаться, — читаем мы уже в его «Трактате о мире», — оно будет всегда продолжать свое движение с той же силой до тех пор, пока другие тела не остановят или не задержат его» (213, t. XI, p. 38). Так всегда было, есть и будет, хотя этого не понимали прежние философы. Но, продолжает Декарт, движение, о котором они говорили, весьма отлично от того, как я его понимаю. В чем же своеобразие Декартова понимания? «Философы, — отвечает он на этот вопрос,— предполагают множество движений, которые могут совершаться, как это им кажется, без перемены каким-либо телом своего места. ...Я же знаю только одно движение. Это движение заключается в том, что тела переходят из одного места в другое, последовательно занимая все пространства, которые находятся между этими местами» (78, стр. 168—169).

В «Началах философии» Декарт возвращается к этому вопросу, посвящая ему особый параграф второй части своего труда — § 25 («Что есть, собственно говоря, движение»). Оно определяется как «перемещение части материи или тела от соседства с теми, которые непосредственно с ним соприкасаются...». Декарт поясняет вслед за этим, что движение есть не субстанция, а всеобщее свойство вещей. Таким образом, движение,

будучи всеобщим и неотъемлемым свойством материи, является вместе с тем относительным — перемещением по отношению к другим, столь же подвижным телам или частям тела.

Таким образом, картезианское понятие движения коренным образом отлично от перипатетического, приобретая законченно механический характер. Такое понимание движения неразрывно связано с отождествлением материи с протяженной субстанцией. «Кардинальное противоречие, кардинальная апория картезианской физики вытекает из отождествления материи и пространства» (111, стр. 121).

Картезианский парадокс в истории диалектики состоит в том, что провозвестник эволюционизма был в то же время родоначальником механицизма.

Эволюционная теория Декарта основана на принципе сведения всех форм движения, как производных, к механическому движению. Его космогония при всем своем положительном значении в преодолении метафизики тем не менее закладывает фундамент механицизма. Его учение о становлении космоса из хаоса не выходит из рамок механистического понимания движущих сил и законов природы. Все возникновения и преобразования совершаются в строгом соответствии с вихревой механикой. Все последующее развитие им эволюционной теории основывается всецело на единственной — механической — форме движения. Идея развития внесена Декартом в естественную закономерность в тех пределах, в которых это позволяет механицизм. Его эволюционизм исчерпывается простейшей формой движения. Все физико-химические закономерности растворяются им в механически-геометрических принципах.

Механицизм его эволюционной теории обнаруживается со всей очевидностью, как только Декарт берется за распространение эволюционизма на живую природу. Сама по себе постановка такой задачи свидетельствует о стремлении к последовательному распространению идеи развития на все явления природы. Однако механицизм не допускает иерархии качественно различных форм движения. Отвергая перипатетические растительную и животную души, Декарт объясняет все явления в эмбриологии и биологии вообще теми же движущими силами и закономерностями, которые действуют в неживой природе. Переход от неорганической материи

к органической осуществляется на основе универсальных законов механики.

Любой организм для Декарта есть не что иное, как усложненный механизм. Механистические материалисты XVIII в. по праву могут назвать своим предшественником философа, утверждавшего, что «если бы существовали машины, имеющие органы и внешний вид обезьяны или другого неразумного животного, то мы не имели бы возможности распознать, что они не вполне той же природы, как эти животные» (78, стр. 90). Французский философ считал, что, «хотя бы такие машины выполняли много вещей так же хорошо или, может быть, даже лучше, чем кто-либо из нас... они действуют не сознательно, но лишь в силу расположения своих органов» (78, стр. 301).

Декарт не останавливается перед распространением этого принципа также и на человеческий организм. Автор книги «Человек-машина» продолжил и последовательно развил картезианское понимание, согласно которому все функции человеческого организма «происходят в этой машине совершенно естественно из одного только расположения ее органов, ни больше, ни меньше, как это происходит при движении часов или какого-либо другого автомата, зависящем от расположения его гирь и колес» (213, t. XI, p. 202). Декарт распространяет механистическое понимание также и на деятельность всей нервной системы. Он стремится при этом доказать, что для понимания и этой деятельности нет никакой надобности допускать нематериальное начало даже по отношению к так называемым произвольным движениям. Для такого допущения, по его мнению, столь же мало оснований, «сколь мало у нас оснований предполагать, что в часах есть душа, заставляющая их показывать время» (78, стр. 257).

И все же, если впоследствии Кант останавливает механическую закономерность перед гусеницей *, Декарт в отличие от продолжателей его механицизма в XVIII в. останавливает ее перед человеческой душой, несводимой и необъяснимой как функция механизма высшей нервной деятельности.

---

* «А можно ли похвастаться подобным успехом, когда речь идет о ничтожнейших растениях или о насекомых? Можно ли сказать: дайте мне материю, и я покажу вам, как можно создать гусеницу?» (101, т. 1, стр. 126).

Механицизм Декарта, как и весь его материалистический эволюционизм, кончается там, где начинается несовместимая с его физикой идеалистическая метафизика, построенная на учении о непротяженной, мыслящей субстанции.

5

Декарт вошел как прогрессивная сила в историю философии не благодаря своим эволюционистским идеям, не оказавшим влияния на его современников и непосредственных продолжателей и не получившим распространения, а благодаря проведению им механистического материализма в изучении физических явлений.

Нельзя согласиться с мнением Васильева, что, хотя «специфическая ограниченность механицизма была для XVII в. неизбежной», «исторически прогрессивное значение схемы Декарта заключается не в этой механистической односторонности...» (48, стр. 89). Как мы видели, сам эволюционизм Декарта был механистическим. Поэтому по отношению к Декарту противопоставление эволюционизма механицизму является неправомерным. А главное в том, что прогрессивная роль философии Декарта осуществлялась не вопреки, а благодаря его механицизму и сохранилась бы даже в том случае, если бы он не разработал своей космогонической теории. Механицизм не умаляет, а обусловливает историческое значение физики Декарта.

Отрицание исторической прогрессивности второй исторической формы материализма — механицизма — было бы неоправданным. Дело не только в том, что механистический материализм восстановил и продолжил в борьбе с идеализмом материалистическую линию в философии и уже по одному этому был выдающимся фактором философского прогресса. Дело также и в том, что сама механистическая форма этого материализма была исторически необходимой ступенью развития материалистической философии. Васильев не сделал необходимых выводов из высказанного им самим совершенно верного положения, что «полное и всестороннее диалектико-материалистическое понимание движения могло сложиться лишь после того, как естественнонаучная мысль прошла через односторонности механицизма» (48, стр. 111),

Диалектика требует диалектического подхода и к своей собственной истории. Механицизм был необходимой опосредствующей ступенью в историческом процессе перехода от наивной, стихийной формы материализма к его высшей, диалектической форме. Не пройдя через горнило механицизма, материализм не мог бы подняться на новую, более совершенную ступень. Вот почему, ставший впоследствии ретроградным, механицизм в эпоху Декарта и столетие после нее был источником движения вперед философской мысли. Путь к диалектическому материализму (в пределах истории материализма) лежал через двойное отрицание, и механицизм был первым из них на этом пути: он преодолел недифференцированный синкретизм первой исторической формы материализма, что было непременным условием перехода ко второму отрицанию — отрицанию механистической ограниченности.

Опосредствующая роль механистической физики Декарта в истории диалектики раскрывается в полной мере, если обратиться к настоятельно прокламируемому Декартом аналитическому методу, неразрывными узами связанному с механицизмом. Сведение высших форм движения к механическому движению сочетается в аналитическом методе со сведением высшего к низшему, сложного к простому, с расчленением целостного на его простейшие элементы, исследуемые порознь, вне их синтетического единства и взаимосвязи. «Когда мы хорошо понимаем вопрос, нужно освободить его от всех излишних представлений, свести его к простейшим элементам и разбить его на такое же количество возможных частей посредством энумерации», — гласит одно из важнейших картезианских «Правил для руководства ума» (78, стр. 137).

Излагая свою методологическую позицию в ответах на «Вторые возражения», Декарт различает два рода доказательства: один — аналитический, другой, противоположный ему — синтетический. Описывая тот и другой, Декарт замечает: «Анализ показывает правильный путь, на котором предмет методически исследуется». Синтетический же метод «не дает, подобно первому, полного удовлетворения уму тех, кто стремится к постижению... Что касается меня, я следовал в своих «Размышлениях» исключительно аналитическим путем, так как он казался мне наиболее правильным и наиболее пригодным

для обучения» (213, t. IX, p. 122). И если, утверждает творец аналитической геометрии, синтетический метод оправдан в геометрии, в метафизике он себя не оправдывает, не обеспечивает серьезного, вдумчивого исследования истины.

Переход от дедуктивно-синтетического метода к аналитическому был направлен Декартом против схоластики. В истории материализма он знаменовал переход от стихийной диалектики к диалектической логике. Нужно было пройти через функционально-структурное аналитическое расчленение с его метафизическим разрывом взаимосвязей и абстрагирующей приостановкой развития, чтобы достичь диалектического синтеза конкретной истины. Наука должна была пройти через механицизм, чтобы превзойти его. Вот почему, определяя роль философии Декарта в истории диалектики, нельзя оперировать формулой: не механицизм, а эволюционизм. Нужно отдавать себе отчет в прогрессивной роли не только эволюционной теории на ее механистической стадии, но и самого механицизма как «антитезиса» в «триаде» исторических форм материализма.

Глава шестая

ПАСКАЛЬ

Блез Паскаль, математик, заложивший основы теории вероятностей, физик, создавший гидростатику как науку, изобретатель первой в истории человечества счетной машины, — одним словом, Паскаль, как один из создателей науки Нового времени, развивал свои богатые диалектическими находками мысли в двух направлениях: как теоретик науки, осмыслявший свои собственные научные исследования и — позднее — как проникновенный исследователь условий человеческого существования, философ-моралист, автор не состоявшегося из-за преждевременной смерти мыслителя труда по апологии христианства. Эти стороны деятельности Паскаля составляют два антиномических момента культурного комплекса, в который вылилось его творчество.

Жизнь Паскаля протекала в условиях «великого века» Людовика XIV, занимающего промежуточное положение между XVI веком — временем французского Возрождения и XVIII веком — веком Просвещения и идейного триумфа буржуазии. Промежуточное положение эпохи Паскаля, когда, с одной стороны, происходило становление буржуазных отношений и сопровождающее их развитие науки и техники, а с другой — в условиях крепнущего абсолютизма буржуазия показала свою еще недостаточную политическую зрелость, о чем свидетельствует поражение Фронды, этой неудачной попытки выступления буржуазии и анархистски настроенного дворянства против абсолютизма, наложило отпечаток на всю жизнь и деятельность этого выдающегося мыслителя. Блестящий ученый, а в одну пору своей жизни и светский человек, Паскаль в конце концов оказывается страстным сторонником сурового, граничащего, с самоотречением ранних христиан учением Янсения и одним из самых выдающихся представителей Пор-Рояля, убежища от феодального абсолютизма, представлявшего как бы открытую рану на теле «великого века» (228, t. 1, p. 59).

Паскаль, физик, открывший «закон Паскаля», математик, построивший «арифметический треугольник», написавший трактат о циклоидах, — одним словом, Паскаль как ученый-теоретик и практик выступил в эпоху, когда наука Нового времени еще не до конца освободилась от схоластическо-аристотелевского диктата. Аристотель, этот, по выражению Монтеня, «бог схоластической науки», все еще оставался непререкаемым авторитетом для науки, несвободной от теологии. И если XVII век с точки зрения политического могущества Франции связывают с именем «короля-Солнца», то, говоря о научных достижениях французской культуры, которые вели к освобождению от авторитета древних и созданию новой картины мира, его правомерно назвать веком Декарта. В своих теоретических и практических изысканиях Паскаль выступил как полноправный соратник Декарта.

Блистательно подтвердив своими собственными исследованиями данные опыта Торричелли, опровергавшего положение о том, что «природа боится пустоты», Паскаль, размышляя о своей деятельности в области физической науки, призывал ограничить слепое доверие к авторитету древних. В «Трактате о равновесии жидкостей и тяжести воздуха» (1649—1654) он писал: «Пусть все сторонники Аристотеля собирают все сильное, если они могут, что есть в писаниях их учителя и его комментаторов, чтобы объяснить все эти явления страхом перед пустотой; в противном случае пусть они признают, что опыты суть истинные учители, которым нужно следовать в физике» (238, p. 259). Выступивший на научном поприще как младший современник Декарта, Паскаль формулирует научный метод, диаметрально противоположный тому, который создал его великий соотечественник. Если Декарт видел главную задачу науки в открытии ясных и отчетливых идей и последующем развертывании из них научных положений методом дедукции, то Паскаль, когда речь идет о физической науке, идет в обратном направлении. По его мнению, следует идти от фактов физической науки к следствиям и законам. В этом смысле метод Паскаля можно рассматривать как соответствующий разработанному Ф. Бэконом методу индукции, хотя он немало и плодотворно занимался и дедукцией. Эти моменты паскалевского метода, равно как и стремление освободить естествознание от авторитета античности, что в то время рассмат-

ривалось как освобождение от теологии, наиболее полно развиты Паскалем в «Предисловии к трактату о пустоте» (1651). В названном произведении он писал, что, признавая авторитет древних в таких науках, как история, география, юриспруденция и др., вовсе не имеет смысла питать к ним слепое доверие, когда речь идет об арифметике, геометрии, музыке, физике, архитектуре и «всех науках, которые подчинены опыту и рассудку» (238, p. 230). «Разделим, — призывает Паскаль, — с большей справедливостью нашу доверчивость и наше недоверие и ограничим наше уважение, которое мы питаем к древним» (238, p. 231). Признавая в опыте и исследующем его рассудке основной источник накопления знания, Паскаль приходит к плодотворной идее научного прогресса, расширения границы человеческого познания от эпохи к эпохе.

«Опыты, — писал он, — которые дают нам понимание природы, постоянно умножаются, и, так как они суть единственные принципы физики, следствия увеличиваются пропорционально опытам» (238, p. 231). Когда же противоречие древним авторам рассматривается как преступление, а прибавление к уже найденной истине новых результатов — как покушение на авторитет, то тем самым недостаточно третируют человеческий разум, уподобляя его инстинкту животных, ибо тем самым «упраздняют принципиальную разницу (между ними.— *Л. Ф.),* которая состоит в том, что действия рассудка непрестанно увеличиваются, в то время как инстинкт всегда пребывает в равном самому себе состоянии» (238. p. 231). Тем-то и отличается человек, «созданный для вечности», от животного, что «он пребывает в неведении в первые годы жизни; но он образуется непрерывно в своем прогрессе, ибо он извлекает выгоды не только из своего собственного опыта, но и из опыта своих предшественников, так как он всегда сохраняет в своей памяти знания, которые он однажды приобрел, а знания древних всегда присутствуют перед ним в книгах, которые они оставили» (238, p. 231).

Способность отдельного индивида выйти за пределы своего опыта, с тем чтобы воспользоваться опытом других, равно как способность одного поколения пользоваться знанием, добытым его предшественниками, составляет, по мнению Паскаля, особую прерогативу человека и позволяет рассматривать человеческий род

с точки зрения научного прогресса как единый субъект. Сохраняя прошлое знание в своей памяти, человечество силами каждого нового поколения увеличивает общий запас знаний. «Отсюда происходит, — писал Паскаль,— что благодаря особой прерогативе не только каждый человек продвигается вперед в науках, но и все люди вместе совершают в них непрерывный прогресс, по мере того как старится универсум, ибо одно и то же происходит как в последовательности людей, так и в течение различных возрастов отдельного человека. Таким образом, вся последовательность людей в потоке всех веков должна рассматриваться как один человек, который пребывает всегда и постоянно научается, и отсюда видна та несправедливость, с которой мы относимся к философам античности; ибо, так же как старость есть возраст наиболее удаленный от детства, кто не видит, что старость в этом универсальном человеке не следует искать во времени, близком к рождению, но в тех временах, которые наиболее далеки от него?» (283, p. 232).

Когда речь идет о прогрессе общества, Паскалю чужда идея эволюционизма, трактующая прогресс как механическое восхождение по прямой линии. И главным советчиком в этом вопросе для него выступает здравый человеческий смысл. Вот что он пишет в связи с этим в «Мысляк»: «Природа действует посредством прогресса: itus et reditus. Она проходит и возвращается, затем идет дальше, потом проходит в два раза меньше, затем больше, чем когда-либо, и т. д. Природа человека состоит в том, чтобы все время идти вперед, она имеет свои продвижения и возвращения» (239, p. 307). Отсюда уже недалеко до утверждения изменчивости всего сущего и признания вечного обновления, причем прогресс в себе самом содержит отрицание порожденных им состояний. «Все, что совершенствуется посредством прогресса, посредством прогресса же гибнет» (239, p. 305). Вместе с тем теоретические размышления Паскаля несут на себе печать парадокса, характерного для ряда мыслителей XVII в., характеризующегося разрывом теоретической и практической деятельности, отсутствием сознания их взаимозависимости. Нужна была интенсивность разделения труда XVIII в., чтобы Кант осознал необходимость соединения теоретической и практической деятельности, а Гегель — необходимость синтеза всех областей знания в рамках единой науки.

Наконец, говоря о научных работах Паскаля, нельзя не отметить, что в своих математических трудах, а именно в серии работ о циклоиде, которые Даламбер назвал «удивительным памятником силе человеческого ума», связующим Архимеда с Ньютоном, Паскаль вплотную подошел к исчислению бесконечно малых — к дифференциальному и интегральному исчислению. Советский историк математики А. П. Юшкевич писал по поводу этих работ Паскаля: «По существу у Паскаля содержались в неразвитом виде и использовались идеи о равносильности дифференциала... и, шире, о свойствах равносильных бесконечно малых величин» (198, стр. 84). Это проникновение с помощью математических средств в «глубинную» бесконечность реальности составляет диалектическую противоположность философскому осмыслению бесконечного универсума, развернутого позже в «Мыслях».

Диалектические идеи Паскаля, теоретика и практика науки, находят свое преобразованное развитие в деятельности философа-моралиста. Его сближение с янсенистами Пор-Рояля ознаменовалось изданием «Писем к провинциалу» (1657 г.)—блестящего памфлета на мораль и политическую практику иезуитов. Кроме того, в это же время происходит окончательная выработка философской позиции, которая наиболее полно и последовательно была изложена в беседе с настоятелем Пор-Рояля де Саси, записанной секретарем последнего, Фонтеном, и изданной после смерти Паскаля Николаем. Беседа эта содержит высказывания относительно двух наиболее чтимых Паскалем философов — стоика Эпиктета и скептика Монтеня.

Если Эпиктет, признавая долг человека и не ведая его слабости, теряется в самодовольстве, то Монтень, напротив, сознавая немощь человеческой природы, делается жертвой малодушия. Кажется, что если их соединить вместе, то они образуют совершенную мораль. На самом же деле от их соединения может произойти только «всеобщее разрушение», ибо «один устанавливает достоверность, другой — сомнение, один — величие человека, другой — его слабость — они оба разрушают как истину, так и ложь» (239, p. 51—52). Ошибка обоих философов, считает Паскаль, проистекает от того, что «эти мудрецы мира полагают противоположности в одном и том же субъекте, и так как один приписывает

природе величие, другой же слабость, то они не могут сосуществовать» (239, p. 52). Выход Паскаль усматривает в разделении субъектов противоречия: если немощь принадлежит природе, то могущество принадлежит благодати. Поскольку же носителем благодати является душа, то для Паскаля, так же как и для Декарта, самым сложным и по сути неразрешимым вопросом оказывается вопрос о соединении тела и духа: «Всего же непостижимее для него (для человека. — *Л. Ф.),* каким образом тело может соединиться с духом» (239, p. 221).

Это же обстоятельство делает из человека центральный объект Паскалева интереса. «Человек, — утверждает Паскаль, — сам по себе самый дивный предмет природы» (239, p. 221). Это суждение стоит в центре антропологической сюиты, развернутой в «Мыслях». Оно же определяет переломный пункт в мышлении Паскаля в плане обнаружения той антиномии, о которой мы говорили в начале статьи: место гносеологического оптимизма теоретика научной деятельности заступает гносеологический пессимизм, который вытекает, с одной стороны, из осознания скромного положения человека в рамках картины мира, созданной научным естествознанием XVII в., и сопровождается, с другой стороны, утверждением человеческого достоинства перед разверзшимся до бесконечности универсумом и денатурализацией человеческого бытия. В этом последнем смысле Паскаль стоит в отношении резкой оппозиции к тем воззрениям на человека, которые господствовали в его время, когда порыв готики в супранатуральный мир был опровергнут, а глаза человечества трудами выдающихся деятелей Возрождения были обращены на земной мир и человек был провозглашен лучшей частью природы. Трудами Декарта бьщ утвержден идеал научного знания— математика, не утратившая своего значения царицы наук вплоть до Канта и определившая метод построения Спинозовой «Этики».

«И вот в эпоху, когда над созданием науки Нового времени работали Роберваль и Ферма, Гюйгенс и Декарт, когда естественнонаучные методы признавались одинаково приемлемыми для изучения как природы, так и человека (физика в «Трактате о страстях» Декарта и геометрический метод в «Этике» Спинозы), прозвучали слова Паскаля: «Я провел много времени, изучая абстрактные науки, и малость сообщения, которую мож-

но иметь с их помощью, внушила мне отвращение к ним. Когда я начал изучать человека, я увидел, что эти абстрактные науки ему не присущи и что я терялся, проникая в него еще более, чем другие, не ведающие его. Но я надеялся по крайней мере найти много соучастников в изучении человека, ибо это истинное изучение, которое ему присуще. Я был обманут. Их оказалось еще меньше, чем изучающих «геометрию»» (239, p. 291—292). Этот откровенный вызов, брошенный науке, до предела заостряет мягкий скептицизм Монтеня, предшественника Паскаля в познании человека: «Что касается меня, то я люблю науку, но не боготворю ее» (139, т. 2, стр. 127).

Мысль о непригодности естественнонаучного метода для познания человека варьируется Паскалем и в «Мыслях», и в письмах, которыми он обменивался с ведущими математиками своего времени. Так, в 1660 г. в письме к Ферма он писал: «Ибо, говоря вам откровенно о геометрии, я считаю ее самым высоким упражнением духа, но в то же время я знаю ее за столь бесполезную, что делаю мало различия между человеком, который является только геометром, и ловким ремесленником» (238, p. 282). Поэтому теоретическое мышление само по себе только голый инструмент, а рациональное мышление не способно исчерпать условий человеческого существования: последнее несводимо к математическим формулам. «Скажу: это хороший математик, — иронизирует Паскаль, — но мне нечего делать с математиком: он примет меня за теорему» (239, p. 289).

Отсюда вытекает паскалевский метод исследования человека, метод рефлексии. Что же такое человек и каковы условия его существования? Человек пребывает как бы между двумя бесконечностями — простирающейся до бесконечности вширь и вглубь необъятной природой, уходящей в ничто; он «помещен как бы между двумя безднами — бесконечностью и ничтожеством» (239, p. 215). Занимая промежуточное положение, человек располагает лишь конечным существованием, ограниченным в пространстве и во времени. «... Мы — нечто, а не все» (239, p. 217), «она (природа. — *Л. Ф.)* двояко бесконечна, а он (человек. — *Л. Ф.)* конечен и ограничен» (239, p. 222).

Отсюда и проистекает противоречивость человека. Он хочет счастья, но не в состоянии его достичь. Его

наклонности, условия наслаждений сами противоречивы: он любит покой, а ищет развлечений. Когда удовлетворяет одно из своих желаний, оно обращается после своего удовлетворения против него самого. Мы хотим не чего-нибудь лучшего, а просто иного: «Мы ищем не вещи, но поиск вещей» (239, p. 295). Особенно в этом помогает человеку воображение: оно наделяет привлекательными чертами то, чего мы не имеем; мы не живем, но только готовимся к жизни; мы только предполагаем стать счастливыми, никогда не являясь ими на деле. «Мы не довольствуемся жизнью,' которую имеем в себе и в собственном существе нашем: мы хотим жить в мыслях других жизнью кажущейся и прилагаем к тому же наши усилия» (239, p. 232).

Промежуточное положение человека в мире обусловливает диалектическую противоположность не только его бытия, но и познания. «Природа так прекрасно поставила нас в середину, что если мы изменим равновесие с одной стороны, то сейчас же изменим его и с другой. Это заставляет меня предполагать, что в нашей голове есть пружины, которые так расположены, что если тронуть одну, то непременно коснешься и противоположной» (239, p. 222). Двухсоставная (природная и духовная) сущность человека определяет его силу и слабость. Антропология Паскаля в этом смысле может рассматриваться как синтез стоицизма и скептицизма.

Конечная и двухсоставная сущность человека перед лицом универсума, утратившего свой антропоцентристский характер, оказывается у Паскаля той основой, которая воспрещает конечное познание мира. Человек утратил общее измерение с миром. Мир, простирающийся перед человеком, — «это бесконечная сфера, центр которой всюду, а окружности нигде» (239, p. 214). Гносеологический пессимизм Паскаля мотивируется здесь двумя соображениями. Во-первых, чтобы познать природу, нужно иметь способность столь же бесконечную, как и природа. А человек такой способности лишен в силу своей конечности. Во-вторых, вещи «имеют свой принцип и свою цель, он (человек. — *Л. Ф.)* не знает ни того ни другого; они просты, он же составлен из двух различных природ» (239, p. 219). И наконец, говоря об условиях, необходимых для познания мира, Паскаль высказывает глубокие диалектические догадки, но лишь для того, чтобы обосновать теоретическую беспомощ-

ность и ограниченность человека. Одна из центральных мыслей Паскаля состоит в признании невозможности уразумения роли и устройства части без постижения ее в рамках целого. «... Все части мира, — утверждает он, — находятся в таком отношении сцепления между собой, что невозможно, думается мне, узнать одну без другой и без целого» (239, p. 220). Идея целостности логично приводит к мысли о том, что все сущее взаимосвязано и взаимообусловлено. «Горение, — продолжает Паскаль, — без воздуха не происходит, так что для познания одного нам необходимо исследовать другое. Так как, следовательно, все вещи производятся и производят, пользуются помощью других и сами другим помогают, посредственно или непосредственно, и все взаимно поддерживаются естественною и неуловимою связью, которая соединяет самые отдаленные и различные между собою вещи, то я считаю невозможным познать часть без познания целого, равно как и познать целое без подробного ознакомления с частями» (239, p. 220).

И хотя следующая мысль Паскаля относится к науке теологии, интересно отметить его отношение не к теологии, но к науке вообще, которая, так же как и объект научного исследования, мыслится им как органическая целостность, большая, чем механическая сумма частей, ее составляющих. Предвосхищая гегелевское положение о необходимости мыслить истину как систему, Паскаль проводит параллель между органической целостностью научной истины и организмом человека. Он задает вопрос, сам же на него отвечая: «Человек есть сообщество, но, если его анатомировать, будет ли человеком голова, сердце, желудок, вены, каждая вена, каждый кусочек вены, кровь, каждая капля крови? Город, деревня издалека есть город, деревня, но по мере приближения к ним они делаются домами, деревьями, крышами, листьями, травой, муравьями, ногами муравьев и так до бесконечности. Все это включается в имя «деревня»» (239, p. 305—306).

Поскольку все последние основания вещей (вспомним кантовскую вещь в себе) и все мироздание в целом не подвластны человеку, то человек оказывается неспособным «как к достоверному знанию, так и к абсолютному невежеству» (239, p. 218—219). «Поняв это,— заключает Паскаль, — всякий, я думаю, будет пребывать

в покое, каждый в том положении, в которое поставила его природа» (239, p. 219).

Таким образом, в вопросе о границе познания Паскаль бескомпромиссен: или — или, или все — или ничего. Это признание целостности, или, как сказали бы сегодня, тотальности, универсума как единственно подлинной ценности, признание невозможности познать его до конца и следующий из этого отказ от всякого познания составляют суть трагического видения мира и дают возможность некоторым исследователям констатировать сопряженность между философией Паскаля и классической французской трагедией XVII в.*

В тягостную ситуацию диалога одинокого индивида с бесконечным универсумом, развернутого в «Мыслях», вплетается тема этического рационализма, которая звучит как вызов безмолвной и равнодушной природе. И здесь выявляется вторая сторона паскалевской трактовки человека в плане противопоставления его концепции ведущей рационалистической традиции XVII в. Речь идет о специфике человеческого разума как внеприродного феномена. Декартовская формула «cogito ergo sum» на много времени вперед предопределила сведение человеческого мышления к познанию. Это положение сохранилось вплоть до Гегеля, который понятием мышления — в соответствии с основным тезисом о тождестве бытия и мышления — покрывал всю без исключения человеческую активность. Как замечает в этой связи один философ, «коперникианская революция имела следствием водворение нового антропоцентризма, отличного от старого в том смысле, что он не рассматривает больше человека как бытие, а как ансамбль эпистемологических функций» (233, t. 2, p. 112). В трактовке человеческого разума Паскаль кладет во главу угла его. практическую, нравственную сторону, рассматривая человеческое сознание прежде всего в его этическом измерении. Он обращается к человеку: «Познай же, гордец, какой парадокс ты сам из себя представляешь» (239, p. 264). И каким бы парадоксальным ни было человеческое бытие, человек, по мысли Паскаля, должен осуществить долг собственного познания.

* Сопоставление Паскаля и Расина в плане исповедуемого ими янсенизма стало ныне чуть ли не общим местом. Роль учения Янсення в мировоззрении Паскаля составляет специальный интерес и требует особого рассмотрения.

«Не следует человеку думать, ни что он равняется животным, ни что он равен ангелам, и нельзя допускать, чтобы он не ведал ни того ни другого; следует ему знать и то и другое одновременно» (239, р. 230).

Сила и величие человека — в его разуме. Знаменитый фрагмент из «Мыслей» звучит как гимн человеческому разуму: «Человек — самая ничтожная былинка, но былинка мыслящая. Не нужно вооружаться всей Вселенной, чтобы раздавить его. Для его умерщвления достаточно одного испарения, одной капли воды. Но пусть Вселенная раздавит его, человек станет еще выше и благороднее этого своего «убийцы», потому что он сознает свою смерть; Вселенная же не ведает своего превосходства над человеком. Таким образом, все наше достоинство заключается в мысли. Вот чем должны мы возвышаться, а не пространством и продолжительностью, которых нам не заполнить. Будем же стараться хорошо мыслить: • вот начало нравственности» (239, р. 229).

Апологией человеческого самосознания звучат многие фрагменты паскалевских «Мыслей». «Все тела,— читаем в другом месте, — небо, звезды, земля и ее царства ничто в сравнении с самым обыкновенным умом, потому что он постигает как все эти предметы, так и себя,— тело же ничего сознавать не в состоянии» (239, р. 123). Однако диалектическая парадоксальность человеческого существования в том и состоит, что, будучи источником силы и могущества, человеческое сознание оказывается источником, откуда человек черпает знание о конечности своего бытия, о бренности и несчастье, из него проистекающих. Предвосхищая гегелевские размышления о боли как интеллектуальном процессе, Паскаль писал: «Несчастным может быть только существо сознательное. Разрушенный дом не может быть несчастным. Бедствовать сознательно может только человек» (239, р. 227). Но даже несчастье, являясь атрибутом собственно человеческого бытия, служит и возвеличиванию человека, ибо противополагает его как человека предстоящей перед ним равнодушной природе. В самом своем ничтожестве черпает человек уверенность в величии: «Величие человека так заметно, что доказывается даже самою его немощью» (239, р. 226). И дальше: «Человек велик, сознавая свое жалкое состояние. Дерево не сознает себя жалким. Следовательно,

бедствовать — значит сознавать свое бедственное положение; но это сознание — признак величия...» (239, p. 227). «Одним словом, — заключает Паскаль, — человек сознает свое жалкое состояние. Он жалок, потому что таков и есть на самом деле; но он велик, потому что сознает это» (239, p. 228).

Соединяя блестящую тонкость ума и геометрическую строгость и основательность (два типа мышления, различаемые им), Паскаль виртуозно аргументирует в известном его споре с иезуитами по проблемам морали, выбивая из-под них последний авторитет — Аристотеля. Так, по Аристотелю, неведение не может служить оправданием дурного поступка. «Все злые не ведают, — цитирует он античного автора,— что они должны делать, чего должны избегать; и это-то именно делает их злыми и порочными. Вот почему нельзя сказать, что, если человек не знает, что следует делать, чтобы исполнить свой долг, его поступок непроизволен» (238, p. 386).

Это было очень ощутимым ударом для типичного порождения иезуитской религиозной и политической практики — пробабилизма, который Гегель назвал «извращением» (61, т. VII, стр. 164), суть которого сводилась к тому, что поступок может быть назван хорошим, если можно выискать какое-нибудь хорошее основание, хотя бы оно исходило от авторитета какого-нибудь одного теолога, даже если другие авторитеты ему противоречат.

Безусловная нравственная ответственность перед лицом мира приобретает еще большее значение, если учесть второй момент условий человеческого существования: вместе с утратой общего измерения с универсумом человек утратил и способность соотноситься с богом. В этом смысле Паскаль выступает как сын своего века. Механистический натурализм Декарта выносил бога за пределы мира, в корне подрывая антропоцентризм Бонавентуры, Августина, Фомы Аквинского, который, по справедливому замечанию Г. Марселя, был «прикладным теоцентризмом» (233, t. 2, p. 18), ибо человек мыслился созданным по образцу и подобию бога. И Паскаль, не прибегая к громоздкому теоретическому аппарату, предвосхищает работу, проделанную Кантом, нанося со своей стороны удар по спекулятивной теологии: «Будем рассуждать теперь на основе природного рассудка. Если бог есть, то он окончательно непости-

жим, так как, не имея ни частей, ни пределов, он не имеет никакого соотношения с нами. Поэтому мы не способны познать, ни что он есть, ни есть ли он. Раз это так, кто осмелится взять на себя решение этого вопроса? Только не мы, не имеющие с ним никакого соотношения» (239, p. 68).

Деятельность разума не имеет никакого отношения к религии и к ней равнодушна — таково убеждение Паскаля, отвергающего попытки теологов, использующих Аристотеля, апеллировать к законам природы для доказательства бытия бога. Сделавший немало для раскрытия тайн мироздания, он на этот раз обращается к опыту Священного писания, побивая защитников теоцентризма на их собственной почве: «...замечательная вещь, что ни один из канонических авторов не пользовался природой для доказательства бога: Давид, Соломон и т. д. — все стремятся возбудить веру в бога, но никогда вы не встретите подобного выражения: пустоты не существует, значит, есть бог. А эти люди были помудрее тех, кто прибегает к подобной аргументации» (239, p. 156). Таким образом, наука не может сообщить человеку теоретической уверенности в существовании бога.

Так заостряется диалектическая антиномия в воззрении Паскаля на человека: с одной стороны, человек — движитель научного прогресса, с другой — конечное существо, «заброшенное» в бесконечный мир. И именно в доказательстве бытия бога Паскаль ищет пути для преодоления этой противоположности, ибо, замечает он, «если кто-нибудь пришел к убеждению, что отношения чисел суть истины нематериальные, вечные и зависят от первоначальной истины, в которой они существуют и которую называют богом, я не счел бы этого человека значительно подвинувшимся на пути к спасению» (239, p. 156).

В этом фрагменте ясно чувствуется негативный ответ на вопрос, сформулированный Кантом: как чистый разум может быть практическим? И если кантовское решение вопроса свелось к априоризации руссоистской совести, или, что то же самое, к категорическому постулированию данных обыденного сознания, то Паскаль совершает то же самое: он апеллирует к обыденному религиозному сознанию. Другими словами, бог оказывается лишь практическим постулатом — вывод,

к которому много позже придет Кант. Однако паскалевское решение вопроса существенно отличается от кантовского. Если этика Канта покоится на признании всеобщего и обязательного нравственного закона, то Паскаль в противовес общеобязательной истине безличного категориального императива остается на почве личной истины, сообщая тем самым своему решению экзистенциальное измерение.

Таковы те резкие противоположности, в которых движется порывистое мышление Паскаля: теоретику и практику науки, осознающему необходимость прогресса, противостоит экзистенциальный мыслитель, опровергающий свои же собственные положения простым фактом утверждения неизменности условий человеческого существования.

Глава седьмая

СПИНОЗА

В глазах своих современников, затем в последующей истории философии, как и у современных буржуазных философов и историков философии, Спиноза — один из первых метафизиков своего века и один из классиков метафизики вообще. Если метафизику понимать в ее традиционном смысле, приданном главным произведением Аристотеля, т. е. как умозрительное учение о наиболее общих принципах бытия и знания, то названное воззрение трудно оспорить. Да его и не надо оспаривать, поскольку сам автор «Этики» подчеркивал, что «необходимость вещей относится к области метафизики, а знание метафизики должно всегда предшествовать другим знаниям» (172, т. II, стр. 141). Классики марксизма-ленинизма не раз указывали на значение метафизики в этом ее первоначальном, «аристотелевском» смысле в истории философии. Без метафизики, как наиболее отвлеченной и уже в силу этого самой устойчивой части философских систем и учений, история философии была бы просто невозможной.

Как и у других великих рационалистов XVII в., у Декарта и Лейбница, метафизика Спинозы закономерно оказывалась попыткой установления некоторых вечных и неизменных принципов всего сущего. Отсюда естественно вытекало, что при построении этих метафизических систем использовался метафизический, т. е. антидиалектический, метод. Однако названный метод отнюдь не исчерпывал всего содержания творчества рационалистов XVII в. Это обстоятельство специально подчеркнуто Энгельсом в его известной характеристике онтологических и методологических особенностей новой философии, согласно которой в новой философии «диалектика имела блестящих представителей (например, Декарт и Спиноза)....» (1, т. 20, стр. 19).

Конечно, мы не вправе при этом забывать основной марксистской характеристики материализма XVII—XVIII вв. как метафизического, в котором диалектика

выступает как подчиненный момент. В конкретной историко-философской ситуации XVII в. метафизика в силу своих притязаний на глобальное знание сочеталась с теми или иными, иногда весьма значительными положениями диалектики как в учении о бытии, так и в учении о знании. Пример такого сочетания и представляет метафизика Спинозы или, говоря еще шире, его философия.

Приступая теперь к выявлению диалектического содержания этой философии, необходимо подчеркнуть, что диалектика не поддается здесь полной изоляции от метафизики. Ведь диалектические положения спинозизма мы обнаруживаем прежде всего в его метафизике. При этом в конкретном анализе крайне трудно, а иногда и просто невозможно отграничить метафизику в традиционном смысле этого термина от метафизики в другом его значении — как антидиалектики. И оба эти смысла будут присутствовать — в меру необходимости — в нашем дальнейшем анализе диалектических положений философии Спинозы. В силу сказанного наиболее адекватным названием настоящей главы было бы: «Диалектика Спинозы в системе его метафизики».

I

Когда мы говорим о метафизике в ее аристотелевском смысле, то мы имеем в виду прежде всего онтологию. Онтологический аспект — безусловно главное в содержании метафизики и в XVII в. (напомним, что сам термин «онтология» появился именно в этом столетии). Онтологическое содержание метафизики подчеркнуто Спинозой самой структурой его главного труда — «Этики». Ее первая часть открывается наиболее общими вопросами бытия (бога-субстанции-природы) и переходит затем к человеку, его духу, аффектам и свободе, достигаемой на путях наиболее глубокого знания. Вместе с тем положения спинозизма формулируются в тесной связи с принципами его методологии рационалистического истолкования познания и даже в зависимости от этого истолкования. Это обстоятельство создает дополнительные трудности при анализе положений метафизики — онтологии Спинозы. На эти трудности, как известно, обратил внимание Маркс, подчеркнувший, что «у философов, которые придали своим работам систематическую форму, как, например, у Спинозы, действительное внутреннее строение его

системы совершенно отлично... от формы, в которой он ее сознательно представил» (1, т. 29, стр. 457).

Не входя сейчас в подробный анализ методологии — гносеологии спинозизма (ибо это увело бы от выявления диалектического содержания его онтологии, в которой оно наиболее интенсивно), мы, однако, не можем пройти мимо одного ее фундаментального положения.

Подобно Декарту, а затем Лейбницу (как в сущности и любому рационалисту), Спиноза не отрицал значения чувственного, опытного знания, без которого была бы невозможна сама человеческая жизнь. Но эта низшая разновидность знания постигает мир как совокупность разрозненных «единичных или отдельных вещей» (res singulares seu particulars).

Чувственному (как и абстрактному) знанию противостоит знание интуитивно-дедуктивное. Только оно дает наиболее глубокую теорию, подлинную философию. Особую роль при этом Спиноза приписывает интуиции, которая у него приобретает новую по сравнению с ее картезианской трактовкой функцию — функцию постижения мира в его целостности. Результат такого постижения и составляет знаменитое учение Спинозы о субстанции, атрибутах и модусах. Будучи главным содержанием того, что сам философ называл метафизикой, оно заключает в себе и глубокие диалектические положения.

Диалектику мы видим прежде всего в учении Спинозы о единстве мира, которое в ту эпоху уже было забыто многими метафизическими (в методологическом значении этого термина) философами, прежде всего эмпиристами, видевшими главный смысл философского осмысления мира в его аналитическом разложении на некие предельно простые элементы. Единство мира «мы видим повсюду в природе», — писал философ уже в первом своем произведении «Краткий трактат о боге, человеке и его счастье» (172, т. I, стр. 86). И это единство, многократно подчеркнутое затем в других произведениях Спинозы, составляет, по его убеждению, наиболее глубокую и определяющую черту мира.

В средневековой философско-теологической, креационистской традиции бог истолковывался как сверхъестественная, внеприродная личность, в полной зависимости от которой находились созданные ею разрозненные предметы и существа природно-человеческого мира. У подавляющего большинства передовых философов XVII в.,

утвердившихся на позиции деизма, бог утратил большинство своих креационистских функций, но по-прежнему понимался как внешняя внеприродная сила. Учение же Спинозы о единстве мира примыкало к традиции натуралистического *пантеизма,* виднейшим представителем которого в предшествовавшем веке был Джордано Бруно. Спиноза — один из наиболее последовательных представителей пантеистической традиции. «...Я, — писал философ в одном из своих ранних писем, — не так отделяю бога от природы, как это делали известные мне мыслители» (172, т. II, стр. 408). В дальнейшем Спиноза многократно подчеркивал, что «бог есть имманентная причина всех вещей, а не действующая извне» (172, т. I, стр. 380).

Пантеистически приблизив обезличенного бога к природе, Спиноза преодолевал дуализм Декарта в значительной мере по отношению к человеку и в полной мере по отношению к природе.

Трактуя бога как «существо абсолютно бесконечное» (172, т. I, стр. 375), как актуальную, завершенную бесконечность, Спиноза отождествлял его как с субстанцией, так и с природой. Отсюда его знаменитая формула «бог, или субстанция, или природа» (Deus sive substantia sive natura). Конечно, это не эмпирическая, чувственно данная, а*умопостигаемая, интуитивно представляемая природа. Ее отнюдь нельзя отождествить с миром единичных вещей потенциальной бесконечности, т. е. невозможностью достичь в природе какой-либо последней границы как в пространстве, так и во времени. Конкретные единичные вещи постигаются чувственно-абстрактным знанием.

Спинозовская субстанция сохраняет многие черты традиционного абсолюта. Будучи актуальной бесконечностью, она не имеет ни.прошлого, ни будущего, а только вечное настоящее. Интуитивное познание «с точки зрения вечности» (sub quaddam specie aeternitatis) относится прежде всего к субстанции. Вечность, вневременность сочетается в субстанции с абсолютной простотой и неделимостью (см. 60, т. 2, стр. 187 и др.).

По выражению Гегеля, субстанцию Спинозы следует понимать как целокупность (тотальность) (см. 60, т. 2, стр. 187 и др.). Категории времени, меры и числа, с помощью которых можно адекватно познать мир единичных предметов, совершенно неприменимы к целокупной субстанции, ибо, говорит автор «Этики», «бесконечная вели-

чина (т. **е.** актуально бесконечная величина. — *В. С.)* недоступна измерению и из конечных частей состоять не может» (172, т. I, стр. 375).

Учение Спинозы о субстанции выступает здесь перед нами как метафизическое (в обоих главных смыслах термина «метафизика»). По известному выражению Маркса, она есть не что иное, как «метафизически переряженная *природа* в ее *оторванности* от человека» (1, т. 2, стр. 154).

Но в этом метафизическом учении о субстанции заключено и диалектическое содержание. Диалектика онтологического учения Спинозы есть в своей основе диалектика учения о *целостности мира,* выступающего как концепция субстанции и ее отношения к атрибутам и модусам. Моменты диалектики в спинозистской концепции целостности мира заключены в его учении об универсальном взаимодействии, взаимосвязи всех вещей, их функциональной и генетической связи с субстанцией, учении об утверждении и отрицании, бесконечном и конечном, бытии и небытии; в учении Спинозы о субстанции и о человеческой деятельности содержится также диалектическая идея необходимости и свободы.

В дальнейшем изложении мы и рассмотрим, как в контексте основного учения метафизики Спинозы о субстанции, атрибутах и модусах, познании и человеке выступали все названные диалектические идеи.

Что касается диалектики взаимодействия вещей-модусов, то еще Энгельс заметил, что знаменитое спинозовское положение — субстанция есть causa sui (причина самой себя)—«прекрасно выражает взаимодействие» (1, т. 20, стр. 546), а именно отражает взаимодействие единичных вещей в качестве модусов, за которыми скрывается единая субстанция. Она выступает здесь как *первооснова* взаимодействующих вещей. Диалектика отношения субстанции и единичных вещей связана с тем, что субстанцию Спиноза понимает и как *первопричину* всех вещей, которая предшествует им как в порядке бытия, так и в порядке познания (поскольку она постигается интуицией).

Таким образом, осмысление Спинозой мира как целостности привело автора «Этики» не только к диалектике взаимодействия, *функциональной зависимости* от субстанции всех предметов и явлений природно-человеческого мира, но и к диалектике *генезиса* происхождения их из субстанции, трактуемой в качестве первопричины.

Последняя проблема особенно интенсивно обсуждалась Спинозой в его переписке с Ольденбургом, секретарем Лондонского королевского общества, который вел ее не только от своего имени, но и от имени Бойля и, по всей вероятности, других членов этого общества. Как видно из первого же письма Ольденбурга, он сразу оценил философскую силу молодого еще мыслителя. Его увлекла перспектива целостного осмысления природы, открытая в первом письме Спинозы к нему. Излагая здесь свою философскую программу и подчеркивая ее отличие от философских учений Бэкона и Декарта, Спиноза писал, что «их первая и самая важная ошибка заключается в том, что оба они очень далеки от понимания первопричины в происхождении всех вещей» (172, т. II, стр. 388). Именно эта мысль и привлекла наибольший интерес Ольденбурга, который в своих дальнейших письмах настойчиво просил своего корреспондента сообщать ему результаты его «возвышенных и трудных исследований относительно того, каким образом каждая отдельная часть природы согласуется с целым и как она сцеплена с остальными частями» (172, т. II, стр. 509).

Настойчивый интерес Ольденбурга к поставленной Спинозой проблеме весьма симптоматичен. Находясь, так сказать, в самом фокусе естественнонаучных исследований, секретарь Лондонского королевского общества, по-видимому, ощущал неспособность Бойля и других его членов к решению глубоко мировоззренческих, философских, диалектических по своей сути вопросов. Именно этим объясняется тот факт, что лондонский корреспондент Спинозы предлагал ему своего рода научно-философскую кооперацию между ним и членами Королевского общества. «Да будет мне позволено,— писал Ольденбург своему нидерландском'у корреспонденту, — побудить Вас главным образом к дальнейшему обоснованию принципов всего сущего... тогда как моего друга Бойля я непрестанно подговариваю к тому, чтобы он подтверждал и иллюстрировал эти принципы посредством многократно и тщательно произведенных экспериментов и наблюдений» (172, т. II, стр. 443).

Ответы самого Спинозы свидетельствовали, что он продолжал напряженно думать над решением «возвышенных и трудных вопросов» относительно того, «каким образом вещи начали существовать и в какого рода зависимости они находятся от первопричйны» (172, т. II,

стр. 407). В этих словах мы встречаемся у Спинозы с постановкой как генетической проблемы, т. е. проблемы происхождения вещей из субстанции-первопричины, так и функциональной проблемы — их зависимости от нее, на чем он в дальнейшем сосредоточивает свое внимание, ибо главной проблемой спинозовской метафизики становится проблема взаимоотношения бесконечной субстанции с миром конечных вещей и явлений.

Для выявления диалектики в решении этой проблемы нам необходимо прежде всего констатировать, что субстанция трактуется Спинозой не только в качестве недифференцированного абсолюта, существующего в полном отрыве от конкретных вещей природы и человека. По высшему замыслу спинозовской метафизики субстанция призвана служить последним их объяснением. Поэтому конкретные вещи автор «Этики» объявляет *модусами*, единичными проявлениями субстанции. В духе органическо-пантеистической традиции Спиноза именует бога-субстанцию порождающей, или производящей, природой (natura naturans), а мир модусов — природой порожденной, или произведенной (natura naturata).

Субстанция не выступает здесь как абстрактное тождество, совершенно безразличное к миру порожденных ею модусов, совершенно оторванное от него, т. е. чисто метафизически. Она получает качественную характеристику, выражаемую понятием атрибутов — неотъемлемых и определяющих свойств субстанции. Если субстанция обычно характеризуется как *абсолютно бесконечное*, то *атрибут* — как *бесконечное в своем роде*.

Поскольку субстанции как актуальной бесконечности принадлежит максимум существования, Спиноза в принципе наделяет ее бесконечным числом атрибутов. И в этом положении его метафизики мы встречаемся по существу с диалектической идеей бесконечно развивающегося и все глубже проникающего в объективный мир познания: перед человеческим умом открывается возможность познания все новых и новых сторон, качеств, атрибутов бесконечной природы-субстанции. Пока же, по убеждению Спинозы, человеческий ум знает о существовании только двух атрибутов, проявления коих обнаруживаются в мире модусов,— протяженности (пространства) и мышления. В числе атрибутов субстанции мы не находим, таким образом, движения, которое понималось тогда лишь как пространственное перемещение. Движение и

покой философ счел не атрибутом, а лишь бесконечным модусом (нужно думать, потенциально бесконечным, поскольку движение и покой присущи всем вещам и относятся к области произведений природы). Это положение снова усиливает метафизический характер субстанции и ее оторванность от сферы ею же порожденных модусов. Что же касается протяженности, то Спиноза в духе картезианского механицизма именно с нею и отождествляет материю (поэтому субстанцию в принципе невозможно отождествлять с материей).

Таким образом, учение Спинозы о субстанции как основе целостности мира выступило перед нами как диалектическое в смысле функциональной и генетической характеристики вещей-модусов: единство, коренящееся в субстанции, лежит в основе их взаимодействия; субстанцией и порождаются вещи-модусы.

Но диалектика целостности мира выступает и как диалектика утверждения и отрицания (ограничения), диалектика конечного и бесконечного. Целое, по убеждению Спинозы, не конгломерат и даже не механизм, а *организм,* ибо «каждая отдельная часть целой телесной субстанции необходимо принадлежит к целой субстанции и без остальной субстанции (т. е. без остальных частей этой телесной субстанции) не может ни существовать, ни быть мыслимой» (172, т. I, стр. 514).

Отношение понимаемой таким образом субстанции к миру порожденных ею модусов есть отношение *ограничения.* Понятие последнего в антикреационистской онтологии Спинозы играет очень важную роль, выступая в качестве одной из основных противоположностей теологического понятия *творения.* В этой связи необходимо рассмотреть знаменитое диалектическое положение философа — *ограничение есть отрицание* (determinatio est negatio).

Субстанция как актуальная бесконечность, как абсолют, имеющий бесконечное число атрибутов, не может быть чем ограничена. Она причина самой себя (causa sui), ибо вне ее нет и не может быть никакого более высокого и^и более широкого начала. Другое дело модусы, в принципе отождествляемые с единичными вещами. Любой из них ограничен как в пространстве, так и во времени. Поэтому, по словам автора «Этики», «конечное бытие вудействительности есть в известной мере отрица-

ние, а бесконечное — абсолютное утверждение существования какой-либо природы» (172, т. I, стр. 365).

Фигура, разъяснял Спиноза эту свою мысль, имеющая место «только в конечных и ограниченных телах», в отличие от материи, рассматриваемой в целом, есть отрицание, а не нечто положительное», ибо «это ограничение не принадлежит вещи согласно ее бытию, но, напротив того, она есть небытие этой вещи. Так как, следовательно, фигура есть не что иное, как ограничение, а ограничение есть отрицание, то она... не может быть ничем иным, как отрицанием» (172, т. II, стр. 586)-

Тем самым противопоставляется абсолютность бытия субстанции относительности бытия любой единичной, конечной вещи. В качестве модуса она должна мыслиться как результат определенного ограничения как в пространстве, так и во времени. Но именно определенность *данной* конкретной вещи отличает ее, отграничивает от определенности, конкретности всякой другой. Поэтому любой вещи присуще как бытие, поскольку она выступает именно как *эта* вещь, так и небытие, поскольку тем самым исключается ее определенность во всех других отношениях. Определяя данную вещь, говоря, чем же она является, мы утверждаем тем самым и то, чем она не является *.

Но, как отчасти уже видно из предшествующего, диалектика утверждения и отрицания есть в то же время и диалектика конечного и бесконечного.

Механистический детерминизм Спинозы представляет мир как бесконечный, безграничный, каким и выступает у него мир единичных вещей, воспринимаемых в их независимости от субстанции, ибо детерминация отдельных вещей не знает предела. Следовательно, с потенциальной бесконечностью всегда связано представление о случайности вещей и событий. Различная степень этой случайности дает нам основание говорить об их возможности.

Однако сама эта степень, отражающая ту или иную величину фрагментов мира, предполагает и некий единый и абсолютный критерий. В качестве такового

---

* Примерно также трактует эту проблему философии Спинозы Гегель: у Спинозы «определенность есть отрицание, положенное как утвердительное...»: И если бесконечное рассматривается им «как абсолютное утверждение существования какой-нибудь природы», то «конечное, напротив, как определенность, как отрицание» (60, т. 1, **стр. 174, 332).**

в метафизике Спинозы выступает субстанция как актуальная бесконечность. Противопоставленная потенциальной бесконечности отдельных вещей, она как бы *оконечивает* потенциально бесконечный мир, который представляется Спинозе реализацией не возможного, а только необходимого. Отсюда одно из основных метафизических положений автора «Этики»: «Вещи не могли быть произведены богом (т. е. субстанцией. — *В. С.)* никаким другим образом и ни в каком другом порядке, чем произведены» (172, т. I, стр. 390).

Решая первостепенную диалектическую проблему всякой онтологии — проблему того, каким образом мир *бесконечный* можно мыслить как мир *целостный, единый,* Спиноза приходит к выводу, что этот мир в сущности оказывается *оконеченным* миром. Утверждение Спинозы, что единичные вещи непрерывно изменяются и взаимодействуют, можно расценивать как диалектическое воззрение. Однако применительно к оконеченному миру, в котором «ничего нового не случается» (172, т. II, стр. 103), эта диалектика оборачивается метафизикой. В условиях понимаемого таким образом мира «вся природа составляет один индивидуум, части которого, т. е. все тела, изменяются бесконечно многими способами без всякого изменения индивидуума в его целом» (172, т. I, стр.419).

Это знаменитое положение автора «Этики» должно быть одновременно расценено и как диалектическое, и как метафизическое (разумеется, в методологическом значении последнего термина). Оно метафизично, поскольку в целом мыслит эту природу как вечное настоящее, лишенное развитие. В такой трактовке мир оказывается одновременно и бесконечным, и конечным. Он бесконечен как потенциально бесконечный мир, в котором невозможно обрести никакой последней границы. Он и оконечен, поскольку существование актуально бесконечной субстанции превращает все события, совершающиеся в нем, в события абсолютно необходимые.

рдна из причин метафизического истолкования мира Спинозой — абсолютизация математического знания в его простейшей форме (в которой не *было* еще сколько-нибудь разработанной теории вероятности). И поскольку все выводы математики (во всяком случае той, какая была известна Спинозе) носят необходимый характер, все процессы, происходящие в таком мире, протекают, по

его убеждению, с однозначной необходимостью — «из высочайшего могущества бога», «точно так же как из природы треугольника от вечности и до вечности следует, что три угла его равны двум прямым» (172, т. I, стр. 379).

В условиях оконеченного мира соответствующим образом преобразуется и взаимная детерминация единичных вещей. Перед лицом актуальной бесконечности суммируется их потенциально бесконечный ряд. Вслед за Декартом, утверждавшим, что бог, сообщив материи первотолчок, вложил тем самым в нее неизменное количество движения, Спиноза тоже считает, что количество движения есть величина постоянная, следовательно, конечная. Философ убежден, что в мировой совокупности тел, составляющих Вселенную, «всегда сохраняется одно и то же соотношение между движением и покоем» (172, т. II, стр. 514). Причина тому заключена в вечности неизменной субстанции. Это она «сохраняет в природе одно и то же количество движения. Поэтому, если иметь в виду всю материальную природу, то к ней не прибавляется ничего нового» (172, т. I, стр. 308).

Наконец, в центральном положении метафизики Спинозы, рассматривающем деятельность бога-субстанции в качестве причины самого себя, содержится диалектическая мысль о сочетании в этой деятельности необходимости и свободы. Традиционные религиозно-монотеистические боги — прежде всего христианский, иудейский и мусульманский — действовали на основе своей доброй воли. Ни эта деятельность, ни ее результаты, запечатленные в мире природы и человека, не были познаваемы. В этих условиях можно было еще говорить о свободе верховного бога-творца, создающего любую необходимость, но отнюдь не подчиняющегося ей. И в сущности здесь не было никакой свободы человека, во всем подчиняющегося божественному руководству. Безличный спинозовский бог, отождествленный как с субстанцией, так и с природойДдействовал в соответствии с закономерностями математического характера. Его деятельность была полностью лишена произвола свободной воли, которой он не обладал. И вместе с тем, поскольку это наивысшее, абсолютное начало в своей деятельности в силу принципа «субстанция есть причина самой себя» не может определяться никаким другим, его деятельность свободна. Тем самым в онтологии Спинозы заложена основа его знаменитого учения о'диалектике необходимости и свободы,

осуществлявшейся в деятельности человека. Однако суть этого учения можно уяснить, лишь напомнив главные принципы спинозовской методологии-гносеологии.

II

В качестве рационалиста Спиноза приписывает теоретическую силу интеллектуальному, интуитивно-дедуктивному познанию. Он невысоко расценивал теоретическое содержание опытно-чувственного познания. В идеях, возникших в процессе чувственного восприятия и обычно выражающихся в образах, философ видел не подобия внешних вещей, а различное преломление их свойств сквозь призму чувственности. Такого рода идеи автор «Трактата об усовершенствовании разума» называет неадекватными, так сказать, неполноценными идеями, ибо они лишь частично — в том или ином аспекте — отражают данный объект. Посредством такой смутной идеи «дух частично усваивает вещь, которая на самом деле является цельной или составленной из многого» (172, т. I, стр. 340). Такие идеи субъективны в меру своей неадекватности.

Возникающее таким образом абстрактное знание есть, по Спинозе, лишь разновидность опытного, без и вне которого оно невозможно. Это знание составляют *универсальные понятия* (notiones universales). Они образуются в сознании («духе») благодаря накапливанию в нем множества единичных образов. Стирание их индивидуальных черт, отвлечение более устойчивых признаков и приводит к образованию универсальных понятий. Будучи общими, они заключают в себе неопределенное содержание, которое почти каждый человек, обладающий такими понятиями, мыслит по-своему, весьма индивидуально. Ведь процесс обобщения, закрепленный в таких понятиях, носит стихийный характер, когда душа того или иного человека воспринимает только те черты предмета, которые в наибольшей мере поразили ее. Отсюда, например, бесконечное многообразие представлений о человеке у различных людей.

В этих положениях своей гносеологии Спиноза по существу развивает критику концептуалистического истолкования общих понятий, которое в этом веке наиболее последовательно развивали Гоббс и Локк. Точнее говоря, автор «Этики» согласен с таким истолкованием абстракт-

ного знания, однако же в отличие от названных философов Спиноза не сводил всех общих понятий только к таким, которые получены из опыта путем абстрагирования.

В осознании ограниченности, односторонности опытно-абстрактного знания нельзя не видеть диалектической тенденции гносеологии Спинозы. В силу такого осознания философ понимал, что полная, или адекватная, истина должна быть истиной *многосторонней.*

В теоретическом отношении поэтому гораздо большей ценностью обладают второй, дедуктивный и третий, интуитивный роды познания. С их трактовкой связаны другие, еще более существенные диалектические идеи его гносеологии. Здесь необходимо прежде всего отметить, что эти способы познания выступают в постоянном единстве. В качестве нечувственных они противопоставляются первому, опытному способу познания.

Истины, полученные посредством второго рода познания, вполне достоверны. Они выражаются в *общих понятиях* (notiones communes) и представляют собой необходимую связь субъекта и предиката, какая имеет место в аналитических суждениях математики. Такие истины сверхиндивидуальны, они полностью лишены субъективизма. Логическая связность общих понятий, выявляющаяся в дедуктивном процессе выводного знания, приводящего к совершенно достоверным положениям, сточки зрения рационализма Спинозы представляет важнейший критерий, отличающий адекватную истинность рассудка от неадекватной, только частичной истинности воображения.

Превознося математическое познание как единственно научное, автор «Трактата об усовершенствовании разума» называет человеческий ум, развивающий дедуктивный процесс выводного знания, «как бы неким духовным автоматом» (172, т. II, стр. 349). Рационалистическая ориентация Спинозы на математическое знание, дедуктивные цепи которого расценивались как модель знания подлинного, достоверного, с необходимостью требовала признания неких исходных положений, наиболее общих истин. Он убежден, что такого рода истины присущи самому уму, который без них был бы не способен ни к какой познавательной деятельности. Философ считал эти истины интуитивными, непосредственно познаваемыми самим умом.

Интуиция рассматривалась рационалистами XVII сто-

летия — и в их числе Спинозой — как наиболее глубокая основа творческих способностей человеческого духа. В предшествующей историко-философской традиции преобладало мистико-иррационалистическое истолкование интуиции, противопоставлявшее ее рационально-логической деятельности ума (оно восходило к неоплатонизму). Декарт, осмысливая математическое познание и обобщая его методы, переосмыслил и понимание интуиции. Из мистико-иррационалистической она превратилась у него в интеллектуальную. Интуиции как предельно простые и ясные понятия человеческого ума становились исходным пунктом дедуктивной цепи рассуждения, которое без такого исходного пункта не могло бы осуществиться (и даже начаться). Необходимая связь интуиции с дискурсивным познанием и превращала ее из мистико-иррационалистической в интеллектуальную.

Согласно категорическому убеждению Спинозы, третий, высший род познания необходимо связан со вторым, дедуктивно-логическим и даже возникает из него, но с первым, чувственно-абстрактным способом познания генетически совершенно не связан.

Единство и взаимопроникновение второго и третьего родов познания проявляются уже в «материи» рационально-достоверного знания — *общих понятиях* (notiones communes). В противоположность универсальным понятиям, получаемым в результате опытно-абстрактного познания, отражающим индивидуальный опыт человека и представляющим продукты более или менее односторонней абстракции, общие понятия, получаемые в результате интеллектуально-логического и интуитивного познания, даны ему *непосредственно.* В силу этого они, по Спинозе, и составляют «фундамент рассуждения», исходный пункт дедуктивной цепи, приводящей к достоверному результату.

Интуитивное знание имеет также непосредственное отношение к познанию *сущностей* вещей как неких вечных, вневременных истин (см. 172, т. I, стр. 78; т. II, стр. 68). Истинность интуиции становится для всех бесспорной, если она выражена в точных определениях, в которых предикат аналитически раскрывает содержание субъекта. Только выявление таких суждений, выражающих самую сущность вещей, может спасти от всякого субъективизма (а тем самым и скептицизма). Вместе с тем оно доставляет, согласно Спинозе, *имманентный*

критерий истины, столь характерный для метафизического рационализма-

Истинную идею, постигаемую посредством интуиции и выражаемую в точных дефинициях, Спиноза и называет подлинной, адекватной идеей. Поскольку такая идея аналитически выражает свою истинность, она не требует никакого соотнесения с самим предметом, истиной которого она выступает. Критерий истины имманентно присущ такой идее. Отсюда центральный принцип спинозовского рационализма в его учении об истине: «Как свет обнаруживает и самого себя и окружающую тьму, так и истина есть мерило и самой себя и лжи», ибо «тот, кто имеет истинную идею, вместе с тем знает, что имеет ее и в истинности вещи сомневаться не может», так как «истинное есть показатель как самого себя, так и ложного» (172, т. II, стр. 440, 638).

Таким образом, с помощью интуиции, отрешившись от смущающего действия чувства, только и можно постичь вполне адекватные, вечные, абсолютные истины, выражающие наиболее глубокие сущности вещей.

Совершенно очевидна метафизичность данного учения Спинозы об интуиции и интуитивном понимании истины. Она объяснялась прежде всего игнорированием социально-практической деятельности людей, в процессе которой даже наиболее ясные понятия постоянно сопоставляются с вещами и уточняются в процессе такого сопоставления. Рассматривая человеческий ум в качестве некой неизменной деятельности («духовный автомат»), Спиноза не видит никакой необходимости в такого рода сопоставлении. Ведь оно связано с чувственно-практической деятельностью, являющейся источником только недостоверных знаний, неадекватных идей. Резкое противопоставление достоверного знания недостоверному, неразрывно связанное с абсолютизацией математических истин, закономерно привело Спинозу к метафизическому истолкованию наиболее глубоких^ так сказать, последних истин, раскрываемых с помощью интуиции.

Однако в этом в целом метафизическом учении об истине мы находили и положения, носившие глубоко диалектический характер. Это прежде всего диалектика истины и заблуждения, элементы диалектики абсолютного и относительного знания, а также и диалектика целостного знания, вполне адекватное постижение частного при условии постижения целого.

В отличие от Декарта Спиноза не принадлежал к числу философов, абсолютно противопоставлявших истину и заблуждение. Решительно отрицая свободу человеческой воли, он отвергал как картезианское объяснение заблуждения из этой свободы, так и связанное с таким объяснением противопоставление истины и лжи.

Ложь, учил он, отнюдь не заключена в природе вещей. Ложная идея — это смутная, или неадекватная, идея, т. е. такая, которая лишь частично — в том или ином аспекте — отражает свой объект. Ложность неадекватной идеи означает, что она развертывается в суждение, в котором частичная истинность провозглашается полной и завершенной. Такое суждение, конечно, ошибочно, но оно не абсолютно ложно, ибо известный элемент истины, т. е. относительная истина, в нем все же содержится. Например, указывает автор «Этики», люди нередко считают, что Солнце отстоит от Земли всего на 200 шагов. Это суждение неверно, и оно невозможно у тех, кто знаком с астрономией. Однако при всей его ошибочности в нем все же заключен известный элемент истинности: факт существования Солнца и его действие на нас, которые не исчезают и после того, как мы узнаем действительное расстояние Солнца от Земли.

Итак, ложность познания, согласно Спинозе, — это *односторонность, фрагментарность* его, которая может иметь самые различные степени. Чувственное же познание всегда фрагментарно, а поэтому относительно, неадекватно и недостоверно. Но мерилом его выступает абсолютная истинность достоверного, интуитивно-дедуктивного знания. И если положение об абсолютных истинах интуиции следует рассматривать как метафизический элемент спинозовской методологии, то положение об относительности лжи должно быть истолковано как элемент диалектический, приводящий к мысли об относительности противопоставления истины и заблуждения.

Таким образом, Спиноза по сути дела диалектически трактовал отношение истины и заблуждения, понимая заблуждение как относительную истину. Тем самым в известном смысле он вскрывал диалектику относительной и абсолютной истины.

Выше было раскрыто преимущественно метафизическое содержание интуиции в методологии Спинозы. Но в этом фундаментальном понятии заключено и глубокое диалектическое содержание. Оно связано с истолкова-

нием интуитивного знания как знания *целостного.* Этот аспект учения об интуитивном знании Спиноза почерпнул в пантеистической традиции, в которой интуиция рассматривалась как возможность непосредственного контакта с бесконечным и безличным богом. Автор же «Этики», предельно натурализируя эту традицию, стал трактовать интуицию как постоянное стремление человеческого духа (приписываемого в первую очередь философу) к целостному охвату объекта, сколь бы он ни был сложен.

Такое стремление завершается познанием наиболее грандиозного объекта, каковым выступает Природа-Вселенная. Несмотря на бесконечное многообразие ее проявлений, возможно, по убеждению Спинозы, такое ее познание, в котором достигается завершение мировой связи всех истин. И лишь на этой ступени полностью выявляется абсолютный характер истины, которая и освещает бесчисленные ступени ложности-истинности, ведущие к ней. Такой целостный охват всей Вселенной интеллектуальной интуицией полностью выявляет теоретическое содержание достоверного знания. Он и носит у Спинозы наименование познания «с точки зрения вечности» (sufxquaddam specie aeternitatis).

Но, как уже отмечалось, вечность — основоположное понятие метафизики, в сущности главное условие *абсолютизации,* установления неких всегда и повсюду неизменных констант, без которых неосуществимо подлинное знание. Эта основная антидиалектическая мысль любой метафизики, убежденной в возможности достижений некоего исчерпывающего знания, осуществляемого в масштабе всей Вселенной, была выражена Спинозой положением, согласно которому в самой природе существует такая объективная способность мышления, которую он назвал бесконечным разумом (intellectus infinitus). Его определяющее свойство — познавать всегда все ясно и отчетливо.

Такой метафизический идеал завершенного в масштабе всей Вселенной знания представляет собой онтологическую проекцию того неисторического воззрения на высшую теоретическую способность человеческого духа, о котором шла речь выше- Но в этом метафизическом учении о целостном знании, об абсолютном постижении целого нельзя не видеть по меньшей мере двух диалектических идей.

Во-первых, здесь в новой связи воспроизводится уже упомянутая выше диалектика абсолютной и относительной истины: по отношению к целостному постижению отдельного объекта, как и всей Вселенной, их частичное постижение с помощью низших родов познания не просто ложь, не просто заблуждение, но частичная истина.

Во-вторых, во всех процессах познания, идущих на более низких уровнях, целостность познания обнаруживается как диалектика, которая ведет познающий ум ко все более связным и глубоким решениям и концепциям. Здесь Спиноза формулирует диалектическую идею необходимой связи между целым и частью, идею о невозможности адекватного познания частичного без уяснения того целого, элементом которого оно выступает. Механистическо-аналитическая методология, преобладающая у большинства передовых философов рассматриваемого периода, во многом присущая и самому Спинозе, нередко сменяется у него диалектическим осознанием того, что целое невозможно разложить без остатка на некие предельно простые элементы, ибо «разрушить какую-нибудь вещь — значит разложить ее на такого рода части, чтобы ни одна из них не выражала природы целого» (172, т. II, стр. 525). В этой же связи автор «Этики» формулирует диалектическую идею, согласно которой истинный смысл того или иного утверждения или положения выявляется не столько из него самого, сколько из более широкого положения, элемент которого оно составляет.

Диалектическая тенденция гносеологии Спинозьцвыявляется также и в его полемике против скептиков, отвергавших возможность достоверного знания на том основании, что не может быть ни одного устойчивого критерия такого знаний. Здесь диалектика абсолютного и относительного знания по существу принимает форму историзма, исторически поступательного хода познания человечеством окружающего мира.

В противоположность своей общей рационалистическо-метафизической установке, изолировавшей высшие, наиболее общие понятия ума от практическо-познавательной деятельности человека, Спиноза, доказывая несостоятельность аргументации скептиков, апеллировал к практике человеческого познания и действия. Согласиться со скептиками, подчеркивает философ, и признать, что люди ничего не в состоянии познать, по-

скольку у них никогда не бывает устойчивого критерия такого познания, все равно что признавать невозможность для людей начать, например, ковать железо, ибо для этого необходим молот, сделать который можно лишь другим молотом, и так до бесконечности. Между тем люди обычно начинают с того, что начинают делать вещи самыми простыми орудиями, с помощью которых создают более сложные, и в дальнейшем все более совершенствуют их. Точно так же обстоит дело с «умственными орудиями», которые тоже совершенствуются в процессе познания, ибо человеческий дух, «больше понимая, тем самым приобретает новые орудия, при помощи которых еще легче расширяет понимание» (172, т. I, стр. 329, 331). Этот ход мыслей Спинозы демонстрирует его диалектические прозрения, поднявшиеся над присущим ему и его веку внеисторическим истолкованием знания.

MI

Онтология и методология Спинозы определили и его учение о человеке — его антропологию и этику. В этом учении мы также встречаемся с глубокими диалектическими идеями — пониманием единства воли и разума и особенно пониманием свободы как постигнутой необходимости.

Первая из этих идей родилась в сознании Спинозы по антитезе с религиозно-монотеистической философией, которая — особенно христианская — денатурализовала человека, утверждая, что его дух (душа), будучи наиболее совершенным и ценным творением внеприродного бога, высоко поднимается над всеми остальными его «тварями»- Это псевдогуманистическое воззрение, неразрывно связанное с идеей бессмертия человеческой души, без которой была немыслима вся система религиозной моральности, в течение длительной эпохи средневековья служило прежде всего обоснованием аскетизма, столь характерного для названной эпохи. Огромные изменения в материальной культуре, в социально-экономических отношениях, во всех областях жизни, происшедшие уже в эпоху Возрождения и усилившиеся в XVII столетии, имели в качестве одного из своих важнейших последствий в области передовой философии возвращение человека в сферу природы. Натуралистическое

истолкование человека, присущее многим направлениям античной философии, получило теперь новую форму в связи с углублением понимания природы и человеческого духа.

Спиноза — один из главных представителей антитеологического, натуралистического истолкования человека. В своих произведениях он настойчиво утверждает, что человек не образует в природе «государства в государстве» (см. 172, т. I, стр. 454; т. II, стр. 292). Напротив, он составляет интегральную часть природы и полностью подчиняется действию ее законов, обнимающих собой «общий естественный порядок, часть которого составляет человек» (172, т. I, стр. 567). Мы видели, что эти законы вытекают из деятельности субстанции, следовательно, выражают оба ее атрибута. Если в мире природы, рассматриваемой без человека, господствуют механические законы, выражающие атрибут протяженности, то именно в деятельности человека проявляется и второй атрибут — мышление. Тем самым человек, будучи неотрывной частичкой (particula) природы, составляет все же *особую* частичку, наделенную познавательно-сознательной деятельностью. Здесь мы встречаемся с дальнейшим преодолением Спинозой дуализма Декарта.

Первостепенная проблема антропологии Спинозы — это проблема воли, связанная, с одной стороны, с его учением о познании, а с другой — с этической доктриной.

Философия, обосновывавшая монотеистическую религиозность, ярко представленная Августином, рассматривала свободную волю как главный и притом сугубо иррациональный фактор человеческой личности, йе поддающийся никакому контролю со стороны разума, логики. О влиянии этоЛ) августиновского учения в рассматриваемом столетии свидетельствует декартовская концепция заблуждения, приписывающая его именно воздействию свободной воли, рвущей логическую цепь рассуждения.

Будучи более последовательным по сравнению с Декартом рационалистом в объяснении человека, Спиноза совершенно иначе решил проблему воли. Опираясь на номиналистические элементы своей методологии, философ считал человеческую душу не особой субстанцией (как ее рассматривал тот же Декарт), а совокупностью множества отдельных мыслей-идей. Воли как особой

способности человеческой души Спиноза не признавал. Любые, даже чувственные идеи, совокупность коих образует души подавляющего большинства людей, заключают в себе определенный элемент истинности. Именно этот аффирмативный, утвердительный, активный элемент идеи мы именуем волей. Следовательно, «воля и разум — одно и то же» (172, т. I, стр. 447).

В отождествлении воли и разума человека тоже можно увидеть диалектическую идею, особенно если учесть, что под разумом (intellectus) автор «Этики» понимает не только совокупность адекватных идей интуитивно-рационального познания. В категорию разума в данном контексте он включает и чувственные идеи, поскольку и в них заключен больший или меньший элемент истинности, т. е. активный элемент. Отождествление же воли со столь широко трактуемым разумом приводит Спинозу к выводу об иллюзорности ее свободы.

Еще более глубокой диалектичностью отличается решение Спинозой проблемы соотношения свободы и необходимости. Широко распространенное представление о свободе человеческой воли, — и притом не только в религиозном сознании, — по его убеждению, только универсальное понятие, псевдообобщение, основанное на том, что люди сознают свои желания и поступки, но крайне редко понимают подлинные причины, мотивы, которыми они к ним определяются. Считая волю свободной, люди на самом деле в своих волеизъявлениях подвержены множеству *аффектов,* переживаний, что совершенно неизбежно, поскольку каждый человек, подобно другим существам и даже предметам природы, стремится поддерживать свое существование-

Таким образом, мнимая свобода воли оборачивается *рабством* — бессилием подавляющего большинства людей перед лицом их аффектов-страстей, в чем выражается их подчиненность универсальной мировой детерминации, необходимости, царящей в природе.

Однако утверждение такого рода рабства не составляет последнего слова спинозовской антропологии и тем более этики. Несмотря на неизбежное подчинение природной необходимости, человек, по мнению Спинозы, способен подняться от рабства к свободе.

В своей антропологии и этике Спиноза значительно более конкретно развивает диалектическую идею о возможности сочетания необходимости со свободой. Как мы

отметили, в общем виде она была предвосхищена в его концепции бога-субстанции. Философ противопоставляет здесь свободу не необходимости, а *принуждению,* насилию. «Стремление человека жить, любить и т. п., — писал Спиноза в одном из своих писем, — отнюдь не вынуждено у него силой, и, однако, оно необходимо» (172, т. II, стр. 585). В противоположность понятию свободы воли, порождаемому воображением, опирающемся на чувственность, Спиноза обосновывает понятие *свободной необходимости* (libera necessitas).

Она может быть порождена только достоверным, интуитивно-рациональным знанием: здесь как бы синтезируются вскрытые выше диалектические идеи тождества воли и разума и свободы как постигнутой необходимости. Синтез этот вытекает из гносеологического учения Спинозы, согласно которому чувственно-абстрактное знание составляет основу повседневной, практической жизни всех людей и в противоположность которому интуитивно-дедуктивное знание вполне теоретично. Но и у него есть своя практическая сторона. Ею и является этика, этическая доктрина, какую развивал Спиноза.

Человек, стоящий на низшей, чувственно-абстрактной ступени познания, не понимает необходимости, скрывающейся за всеми его действиями. Обычно уверенный в том, что ко всем таким действиям он определяется только сам, силой своей свободной воли, такой человек остается рабом аффектов, жертвой сомнения, колебания, нерешительности и т. п.

Невозможно, конечно, чтобы человек избежал необходимости природы, частичку которой он составляет. Но он наделен принципиальной способностью постичь эту необходимость — способностью интуитивно-рационального познавания. Когда человек постигает самого себя как звено этой необходимости, как модус единой субстанции-природы (что может осуществить только философ), он получает возможность распространить это познание и на сферу своих аффектов, прояснить их и тем самым подчинить телесные состояния руководящему и направляющему воздействию своего совершенно ясного, не смущаемого чувствами духа. Следовательно, интуитивно-достоверное знание, выясняя пределы человеческих возможностей, призвано распутать тот узел аффектов-страстей, которым скована деятельность по-

давляющего большинства людей (обычно не сознающих этой скованности).

При этом аффекты не устраняются, но, так сказать, просветляются. «Пока мы не волнуемся аффектами, противными нашей природе, до тех пор мы сохраняем способность приводить состояния тела в порядок и связь сообразно с порядком разума» (172, т. I, стр. 597). Аффекты, порождаемые разумно-логической деятельностью, никогда не бывают «чрезмерными» (см. 172, т. I, стр. 593). Из пассивных аффектов-страстей, порождаемых неадекватным познанием, они превращаются в аффекты-действия, выражающие активность человека, руководствующегося разумом. Человек становится свободным.

Спинозовская рационалистическая концепция свободы противоречива по своей сути. В пей заключена как активная, так и пассивная стороны. Активность ее — в доказательстве способности человека, достигающего высших ступеней познавательной деятельности, управлять своими аффектами. Сама эта возможность — одно из важнейших следствий познания природных закономерностей. По словам автора «Трактата об усовершенствовании разума», «дух тем лучше понимает себя, чем больше он понимает природу... чем больше познал дух, тем лучше он понимает и свои силы и порядок природы, тем легче он может сам себя направлять и устанавливать правила; и чем лучше он понимает порядок природы, тем легче может удержать себя от тщетного» (172, т. I, стр. 332).

Но эта активность «свободного человека» по отношению к самому себе не только не скрывает, но даже подчеркивает его пассивность по отношению к непреложной необходимости, стоящей выше него. Ведь любой человек «составляет часть всей природы, законам которой человеческая природа принуждена повиноваться и приспособляться к ней едва ли не бесчисленными способами» (172, т. I, стр. 582). Между тем «человеческая способность весьма ограничена, и ее бесконечно превосходит могущество внешних причин; а потому мы не имеем абсолютной возможности приспособлять внешние вещи к нашей пользе» (172, т. I, стр. 587).

По известному определению Энгельса, данному в «Анти-Дюринге», «не в воображаемой независимости от законов природы заключается свобода, а в познании

этих законов». Она «состоит в основанном на познании необходимостей природы... господстве над нами самими и над внешней природой; она поэтому является необходимым продуктом исторического развития» (1, т. 20, стр. 116).

Как ясно из вышеизложенного, спинозовское решение проблемы свободы вполне отвечает первой части цитированной формулы Энгельса. Оно диалектично. Вместе с тем сугубо неисторическое понимание самого человека и его сознания не дали автору «Этики» возможности увидеть в свободе и важнейший результат исторического развития. Век Спинозы был не в состоянии подняться до понимания свободы как результата господства человека над внешней природой, не говоря уже о господстве над социальными обстоятельствами его жизни, без чего невозможно и эффективное господство над природой. Но столь полное решение проблемы свободы было осуществлено, как известно, только марксистско-ленинской философией.

Спинозовское решение проблемы свободы как господства над собой, основанного на познании непреложной необходимости природы, — одна из иллюстраций созерцательности домарксовогр материализма. Ведь высшее, интуитивное познание есть постижение всего «с точки зрения вечности». И оно только тогда станет действительно эффективным, когда человек полностью проникнется интуитивно-интеллектуальным постижением природы, той «познавательной любовью к богу» (ашог Dei intellectualis), которая станет сильнейшим из человеческих аффектов, способных оттеснить все другие. Но способны к этому в сущности лишь немногие мудрецы.

IV

Таковы основные диалектические идеи философии Спинозы. Мы видели, что они связаны с его идеей целостности мира — в онтологии, учением о чувственном и интуитивно-дедуктивном познании — в методологии и гносеологии, идеей единства необходимости и свободы — в антропологии и этике. Мы видели также, что для первых двух областей сквозной идеей, так сказать, основой диалектических тенденций была идея целостности, поскольку на ней базируются не только диалектические идеи онтологического учения Спинозы о субстанции,

атрибутах и модусах, но и учение об интуиции как форме постижения целостности мира. С другой стороны, единство необходимости и свободы трактуется Спинозой на основе возможностей, открываемых для человечества интуитивно-дедуктивным познанием.

Таким образом, диалектические идеи Спинозы во всех трех названных областях не изолированы друг от друга, но тесно связаны между собой, образуя некоторый комплекс, систему идей. В этом нельзя не видеть подтверждение приведенной мысли Энгельса о том, что Спиноза был «блестящим представителем» диалектики Нового времени.

Вместе с тем, как мы видели выше, все эти диалектические идеи Спинозы были развиты им в контексте его метафизического — в обоих смыслах этого термина — мировоззрения.

Почти все вскрытые выше диалектические идеи пролагали путь дальнейшему развитию диалектики, особенно в немецкой классической философии конца XVIII — начала XIX в. В частности, диалектика Шеллинга и Гегеля вырабатывалась как в непосредственной, так и в опосредованной связи с диалектикой Спинозы.

Глава восьмая

ДЖОН ТОЛАНД

Философия Джона Толанда логически завершает ту линию английского материализма, настоящим родоначальником которой был Ф. Бэкон, а продолжателями — Гоббс и Локк. С одной стороны, философия Толанда является реакцией на рационалистскую философию Декарта (и картезианства вообще) и Спинозы, а с другой — она представляет материалистическую линию дальнейшего развития философии Локка.

Судя по отдельным положениям, подходам к проблемам и их решениям в философии Толанда, можно сказать, что он чувствовал необходимость рассмотрения данных современной ему науки с точки зрения античной диалектики. Отчасти стихийно, а отчасти же сознательно он действительно возвращался к древним грекам для решения отдельных спорных проблем, ища тем самым путь выхода из того тупика, в который метафизика привела мышление. Поэтому нас не должно удивлять то, почему Толанд иногда рассуждает чуть ли не по-гераклитовски.

Отвергая существование трансцендентной духовной субстанции как основы всего существующего, Толанд в качестве таковой объявляет единую, вечную и неуничтожаемую материю, причем, по мнению Толанда, «во Вселенной существует только одна материя» (176, стр. 100). Идея Толанда относительно трактовки понятия материи содержит ряд диалектических моментов, когда он в этой связи дает критический анализ некоторых предшествующих философских систем. В частности, он подвергает критике философию Спинозы как учение, которое понимает материю как нечто пассивное и инертное. По мнению Толанда, материя имманентно обладает движением, а потому совершенно излишне наделять материю, как это сделал Спиноза, *атрибутом* мышления именно как атрибутом: движением материи порождается сознание. Он делает логический вывод о несостоятельности спинозовского положения, приписывающего мате-

рии (наряду с протяжением) мышление в качестве неотъемлемого ее атрибута. Мнение же, будто каждая часть и частица материи мыслит, т. е. наделена разумом, Толанд считает вообще противоречащим человеческому разуму и опыту, ибо в этом случае, по его мнению, человек должен мыслить не только одним мозгом, а всем телом, членами всего тела.

Выдвигая контраргумент против тех, кто считает материю одушевленной и мыслящей, Толанд считает, что мыслит не материя вообще, как таковая, и тем более мыслит не каждая ее часть, а лишь особо организованная для этой цели материя — *мозг.* Подобно тому как язык — орган вкусовых ощущений, мозг — орган мышления. «Мышление, которое здесь нельзя обойти молчанием, — пишет он, — есть особенное движение мозга, специального органа этой способности» (176, стр- 144). Стало быть, мышление, по Толанду, есть результат активной деятельности мозга: там, где мозг приостанавливает свое функционирование, и тем более там, где вообще нет мозга, там не может быть речи ни о каком мышлении. Стало быть, не каждая часть материи мыслит, а лишь особая ее форма. Здесь с точки зрения истории диалектики представляет интерес то, что, объявляя мышление свойством и движением определенным образом организованной материи, Толанд по сравнению со своими предшественниками, в частности со Спинозой, сделал шаг вперед в дальнейшем решении проблемы о взаимоотношении мышления и бытия. Тут же следует заметить, что, в основном правильно ставя проблему, Толанд при ее частичном решении обнаруживает свойственный его эпохе механицизм. В частности, отрицая происхождение и эволюцию органической и неорганической природы как результат исторического развития самой материи, Толанд считает, что жизнь и все модификации материи существовали вечно. Таким образом, хотя Толанд и отрицал гилозоизм, наделяющий всю материю во всех ее частях жизнью и логически ведущий до полного стирания грани между органической и неорганической природой, сам же он, однако, не смог установить переход от неживой материи к живой, от немыслящей материи к сознанию.

Отрицая мышление в качестве атрибута материи, Толанд считает недостаточным для объяснения многокачественности материи принятие одного лишь протяжения.

Именно недостаточность атрибутивных определений материи и по количеству, и по содержанию, по глубокому убеждению Толанда, не дала возможности Спинозе в принципе объяснить, каким образом разнообразие и множество отдельных тел возможно примирить с единством и цельностью субстанции, или, лучше сказать, с тождеством материи во всей Вселенной. Полемизируя в связи с этим со Спинозой, а также и с Декартом, он приходит к некоторым диалектическим заключениям. Так, по его мнению, материя *едина,* поэтому она не может *иметь абсолютных, независимых* друг *от друга* частей. *Часть* потому есть часть, что она есть часть целого, и, наоборот, целое потому есть целое, что имеет части. Во взаимоотношении целого и части каждая часть единой материи является частью не в смысле абсолютного существования самой по себе, а лишь относительно. Таким образом, части материи разделены относительно, а не абсолютно, например: воду можно разделить по частям, уничтожить; количество ее может быть увеличено и уменьшено, и т. д., но вода как материя остается. Стало быть, отдельное тело, по мнению Толанда, есть модус единой материи. «Под телами, — пишет он,— я разумею известные модификации материи, постигаемые умом как ограниченные системы, или особые количества, умственно отвлекаемые, но реально неотделимые от протяженности Вселенной. Мы говорим поэтому, что одно тело больше или меньше другого, *iro оно раздроблено или разложено, ибо модификации многообразного изменяются; но нельзя, собственно, сказать, что одна материя больше другой, потому что во Вселенной существует только одна материя» (176, стр. 100).

Признание всеобщего движения (об этом речь подробнее пойдет ниже) и единства материи приводит Толанда к диалектической мысли о том, что все вещи в природе являются звеньями одной общей цепи, где различные по своей структуре, форме и взаимной связи формы материи переходят друг в друга (см, 176, стр. 107), и где каждое существо, каждый предмет живет разрушением *другого, и где все части* Вселенной находятся в *процессе* беспрерывного созидания и разрушения. Все явления природы «не только теснейшим образом связаны и перемешаны, но они также взаимно переходят друг в друга в процессе непрестанных превращений: земля превращается в воду, вода — в воздух, воздух — в огонь,

и затем обратно, и так без конца» (176, стр. 107). Постоянные изменения в материи суть причины, производящие множество разнообразных материальных форм. «И все, путем постоянной смены форм, прекраснейшего разнообразия и превращения вещей, работает на укрепление и сохранение целого и как бы вечно вращается во Вселенной» (176, стр. 107). Признавая бесконечные соединения и разложения многообразных форм природы, он отмечает, что «отношение отдельного элемента ко всем и отношение всех к отдельному — тожественны» (176, стр. 155). Это означает, что при всех многообразных изменениях, происходящих в мире, материя, как таковая, всегда остается одним и тем же, неизменной и тождественной.

Диалектическое положение о господствующем в мире постоянном и непрерывном взаимодействии и взаимопревращении всего (как пишет Толанд, модификации материи) находит свое развитие в его учении об единстве материи и движения. На основе диалектического осмысления данной проблемы Толанд выступил против распространенного и завоевавшего всеобщее признание метафизического положения, заключавшегося в обособлении движения от материи допущении бога в качестве первоисточника движения. Критикуя Декарта, Ньютона и Спинозу, Толанд пришел к заключению, что всех этих философов объединяет одна общая ошибка: все они исходили из понимания материи как некоего пассивного и бездействующего начала. «Я, — пишет со своей стороны Толанд, — отрицаю, что материя есть и всегда была бездейственной мертвой глыбой, находящейся в состоянии абсолютного покоя, чем-то косным и неповоротливым» (176, стр. 92). Только при таком подходе можно объяснить истинную природу материи. Материя, по мнению Толанда, не получает движения извне, а является сама активной деятельной сущностью. Толанд считает, что пассивность материи так или иначе необходимо ведет к признанию независимого от материи активного принципа. Так как активность материи несовместима с идеей бога, то он центр внимания переносит как раз на обоснование движения материи.

Спиноза, правда, не признавал отличного от субстанции духовного начала, которое сообщило бы ей движение, но он остановился на полпути. Спиноза, по Толанду, Для оправдания существования материи и должен был

или ввести идею «первого толчка», его он не сделал, или признать движение атрибутом материи, чего он тоже не сделал, и поэтому вопрос у него остался открытым. Толанд упрекает Спинозу за его непоследовательность, выразившуюся в отрицании им качества движения как вечного атрибута материи (см. 176, стр. 86). Вместо того чтобы принять движение в роли атрибута субстанции, Спиноза объявил его модусом протяжения, тогда как основным атрибутом субстанции он считает протяжение и мышление, которые сами по себе, являясь отвлеченными понятиями, не определяют и не выражают сущности субстанции. Положения Спинозы в связи с этой очень важной проблемой Толанд считает противоречащими опыту и разуму, и поэтому «вся система Спинозы не только ошибочна, но в корне не верна и лишена какого бы то ни было оснозания» (176, стр. 81). Хотя Толанд и был слишком резок в общей оценке учения Спинозы, он справедливо указал на его слабости и присущие ему затруднения и на то, что исходя из принципов спинозизма невозможно объяснить движение и многообразие материального мира.

Главная заслуга Толанда в истории диалектики и заключается в рассмотрении материи и движения в их диалектической связи. Движение он объявляет неотъемлемым свойством материи. «Итак, я утверждаю, — пишет Толанд, — что движение есть существенное свойство материи, иначе говоря, столь же неотделимое от ее природы, сколь неотделимы от нее непроницаемости и протяжение, и что оно должно входить составною частью в ее определение» (176, стр. 92). Он решительно присоединяется к тем философам, которые природу объясняют «при помощи движения и всеобщего взаимодействия вещей»; именно таким образом считает он возможным объяснить «все разнообразие в природе, элементарные чувственные качества и все формы, фигуры, сочетания и прочие модификации материи» (176, стр. 114). Отсюда и требования Толанда: «Но если движение — существенное свойство материи, то оно должно быть существенно и для ее определения» (176, стр. 97).

Толанд придавал исключительно важное значение активности, считая ее действующей первопричиной всех изменений и движений, происходящих в материи. «Поэтому всякий, кто принимается объяснить из первых причин происхождение мира, его нынешний механизм и со-

стояния материи, должен начать с первых причин движения, ибо в голом понятии протяжения не заключается никаких признаков разнообразия и никаких причин изменяемости. И раз очевидно, что только активность способна производить изменения в протяжении, эта активность, или начало движения, должна быть хорошо выяснена и установлена...» (176, стр. 84). Объясняя движение и всевозможные изменения материи имманентной ей энергией и активностью, Толанд внес существенный вклад в историю материализма и диалектики.

По сути дела в этом главном вопросе он был прямым продолжателем Спинозы, в чем как раз и заключается его историческая заслуга. В самом деле, ведь если отвлечься от его яростной критики Спинозы и критически рассмотреть ее, станет ясно, что Толанд своим очень важным для истории диалектики учением об активности был обязан прежде всего известному спинозовскому положению о природе как причине самой себя — causa sui, после чего ему, Толанду, оставалось сделать лишь один шаг вперед, чтобы заключить, что причиной всей модификации материи является активность самой материи. Спиноза не смог конкретно указать эту причину, но он дал основные предпосылки на пути позитивного решения вопроса, на которые опирался Толанд в своем заключении. Такова логика развития истории философии, логика, которая красной нитью проходит сквозь лабиринт многочисленных, подчас взаимоисключающих философских систем.

В эпоху, когда метафизический способ мышления доминировал, особенно важна была констатация Толандом положения об универсальности всеобщего движения и изменения. «...Вся материя в природе, — по его глубокому убеждению, — во всех своих частях и частицах, всегда была в движении и вовсе не может быть в другом состоянии» (176, стр. 97). Идея активности и единства материи и многообразия движения является для Толанда главной предпосылкой для объяснения органической и неорганической природы, жизни и мышления.

Толанд приходит к известному древнегреческому принципу, что все создано из единого и, разрушаясь, обращается в него же (см. 176, стр. 108). Нет предела для внутреннего и всеобщего движения и изменения материи, ибо она беспредельна. «Мы находимся в постоянном течении, как река...» (176, стр. 108). Толанд уверен,

что отдельные материальные предметы находятся в постоянном движении и превращении друг в друга, поэтому он с полной достоверностью говорит о том, что «всякая материальная вещь есть совокупность всех вещей и что совокупность всех вещей есть нечто единое» (176, стр. 110). Констатируя закономерный характер беспрерывного процесса всеобщего движения и изменения, Толанд для образной передачи мысли прямо приводит известное положение Гераклита: «В одну и ту же реку мы входим и не входим» (176, стр. 156). На земле «ничто не остается численно тождественным хотя бы в течение часа» (176, стр. 108).

Несмотря на ряд диалектических подходов и решений, связанных с проблемой материи и движения, Толанд не проводит последовательно диалектической точки зрения. Однако еще более важно то, что имевшиеся у Толанда диалектические идеи послужили стимулом к развитию пантеистической, даже отчасти атеистической точки зрения. Однако не преодоленный им механицизм заставил его здесь остановиться «на полпути». В последнем «Письме к Серене» Толанд допускает, что вся материя, каковой она нам представляется со всеми ей присущими атрибутами, создана богом, после чего мир управляется сам, без вмешательства бога, согласно порядку и закономерностям, ему, миру, присущим. Образование органической и неорганической природы, заключает он, не может быть объяснено одной лишь физической активностью, протяжением и т. п. свойствами материи.

Интересно отметить, что Толанд сохранил спинозовскую стихийно-диалектическую мысль о том, что ни один атрибут в обособленности от других атрибутов материи не способен послужить объяснением всего многообразия свойств материи и вообще «совершенно ясно, что в материи эти атрибуты могут быть отделены друг от друга только мысленно» (176, стр. 129). Лишь при мысленной абстракции может создаться впечатление, что как будто они не предполагают друг друга и друга от друга независимы. Все атрибуты материи составляют единство, внутреннюю целостность. Каждый атрибут представляет собой одну из форм существования единой материи. Их не только нельзя представить в отрыве друг от друга, но и, наоборот, «они (т. е. атрибуты. — *Д. Дж.)* связаны так крепко, что одно не может существовать без другого

и все должны пребывать вместе, чтобы произвести модусы, свойственные каждому в отдельности» (176, стр. 129).

В связи с категорией пространственного движения Толанд рассматривает покой как противоположное движению понятийное определение. Толанд считает «непростительным», что Спиноза не объяснил понятия движения и покоя, хотя в «Этике» он и говорит, что движение и покой суть причины всякого разнообразия в телах. Толанд против того, чтобы наделять материю атрибутами бездействия и покоя, ибо в природе нет ни одной точки, которая находилась бы в состоянии покоя. Хотя Толанд и отрицает абсолютный покой как атрибут материи, однако он допускает существование покоя относительного, как своеобразного движения сопротивления; мало того, Толанд, проводя мысль о диалектической взаимосвязи движения и покоя, рассматривает покой как особую форму самого движения: «Абсолютный покой, на котором строилось понятие о бездеятельности или мертвенности материи, совершенно разрушен и изобличен как пустой вымысел» (176, стр. 115). Здесь Толанд соглашается с Ньютоном: покой, так же как другие виды движения, является результатом активности, и для того, чтобы удержать тело в состоянии покоя, требуется столько же силы, сколько и для приведения его в движение (см. 176, стр. 84). Стало быть, понятия движения и покоя являются для Толанда понятиями противоположными, но не абсолютно взаимоисключающими: и то и другое являются модусами активности — атрибута материи.

При характеристике постоянных перемен, происходящих в материальном мире, Толанд оперирует, в частности, категорией «форма». В природе происходит бесконечная смена одних форм модификации материи другими формами, причем так, что ни одна из них не исчезает, и непрерывной чередой возникают на их месте другие. По мнению Толанда, только теория, признающая активность атрибутом материи, способна объяснить закон сохранения форм и количества движений в природе. Так же как от движения зависят всевозможные качественные определения, так «от него же зависят формы всех телесных существ, их рождение, развитие и гибель в результате бесчисленных сочетаний, перестановок и прочих размещений их частиц, каковые размещения все являются естественными и несомненными следствиями

движения или, вернее, самим движением под различными наименованиями и определениями» (176, стр. 98).

Толанд не был создателем сколько-либо целостного диалектического учения. Диалектическая взаимосвязь философских понятий и категорий стихийно мыслится им через посредство их основного субъекта — материю, всестороннему выявлению активности которой они и служат. Толанд не сомневается в том, «какую дальнейшую пользу могла бы еще извлечь философия из понятия о движении как существенном свойстве материи, помимо более ясного уразумения природы вообще и разрешения частных вопросов о движущей силе, о пространственном движении с пустотой или без нее, о природе пространства, о бесконечности материи» (176, стр. 133).

Глава девятая

ЛЕЙБНИЦ

Диалектические идеи Лейбница — вершина философской и естественнонаучной диалектики XVII в. Его диалектика составила важный этап в историческом развитии всей мировой диалектической мысли. Лейбниц не создал своей диалектики и не ставил перед собой такой задачи. Сам термин «диалектика» употреблялся им только в традиционном для того времени значении, восходящем к средневековым представлениям о диалектике как искусстве формальнологического рассуждения, спора и убеждения. В истории математики Лейбниц известен прежде всего как составитель дифференциального и интегрального исчислений, а в истории логической мысли — как создатель формальнологических построений и исчислений, что сделало его предтечей математической логики. И тем не менее именно в области диалектики в современном нам смысле слова заслуги Лейбница чрезвычайно велики, хотя до сих пор они небыли исследованы в истинной мере, причем Гегель, оценивая своих предшественников в плане истории диалектики, должного Лейбницу не отдал. Энгельс зато не только высоко оценил естественнонаучные достижения Лейбница, как таковые, но и указал на их внутреннюю связь с диалектической методологией. Он писал, например, что благодаря Декартовой переменной величине «в математику вошли *движение* и тем самым *диалектика* и благодаря этому же стало *немедленно необходимым дифференциальное и интегральное исчисление...*» (1, т. 20, стр. 573).

Диалектическое мышление Лейбница сложилось в результате ряда различных побудительных мотивов. Он глубоко осмыслил достижения своих предшественников в европейской философии, и прежде всего Декарта и Спинозы, и те проблемы, которые им разрешить не удалось. Он полемизировал с Ньютоном и Локком и рядом Других мыслителей своего времени, активно участвовал в методологических спорах по поводу новых проблем в науке XVII в. и создал оригинальную натурфилософ-

скую интерпретацию достижений последней. Диалектика Лейбница формировалась в процессе создания двух важнейших составных частей его собственной философии — онтологического учения о динамических субстанциях и метода.

Глубокая диалектическая проблема лежала уже у самих истоков философии Лейбница в целом. Это та проблема, которую — каждый по-своему — пытались разрешить в онтологии два его великих предшественника— Декарт и Спиноза.

Декарт оставил в наследство последующей истории философии ситуацию глубокого онтологического дуализма. Осуществленный им раскол мира на две субстанции — мыслящую непротяженную и протяженную (телесную) немыслящую — зафиксировал в предельно заостренном виде отчлененные друг от друга стороны основного онтологического противоречия, т. е. противоположности между бытием и сознанием. Своеобразное противоречие, заметим, возникло у Декарта и в связи с гносеологической стороной основного вопроса философии, поскольку он, Декарт, разрешал проблему познания далеко не в полном единстве со своими онтологическими посылками, но, наоборот, в некотором диссонансе сними. Ведь Декарт считал приложимым свой рационалистический метод, изложенный им, например, в «Правилах для руководства ума», ко всей действительности без изъятия, но применение его к сознанию, понятому как непротяженная и бессмертная душа-субстанция, оказалось невозможным. Так онтологический дуализм стал подрывать эффективность свойственного Декарту метода познания.

Спиноза попытался преодолеть указанное выше противоречие, надвое раскалывавшее картину мира картезианства. Он превратил две субстанции Декарта в атрибуты единой и единственной субстанции. Переход от дуализма в онтологии к монизму не обеспечил, однако, полного исчезновения онтологического противоречия, а принес с собой только его преобразование. Противоречие между бытием и мышлением (сознанием) оказалось в системе Спинозы трансформированным в специфическое для нее противоречие между единой субстанцией и множеством модусов, конкретный характер существования которых не получал в свойствах субстанции определенного объяснения. То исходное противоречие,

которое раздирало онтологический базис картезианства, лишь перешло у Спинозы с субстанциального уровня на атрибутивный. Таким образом, противоречие между материей и духом, столь резко «заостренное» в философии Декарта, претерпело в учении Спинозы такую метаморфозу, что оно породило в его онтологии еще один конфликт — между единым и многим. Ведь Спиноза не в состоянии указать генетический переход от неизменной единой и целостной субстанции к бесконечно разнообразному миру преходящих модусов, не соединенных друг с другом иначе как только цепочкой механических причинно-следственных связей.

Свойственный спинозизму прыжок от субстанции в смысле natura naturans к многообразию частных ее модальных форм, восходящих к natura naturata, был осмыслен Лейбницем как противоречие между сущностью и явлением. Это — диалектическое по сути дела — противоречие разрешается им как соотношение между духовной «внутренностью» субстанций-монад и телесным обнаружением каждой из них: монада проявляется многоразлично и для каждой из «соседних» или вообще созерцающих ее других монад она выглядит особым, неповторимым образом. Это было существенное изменение, которое повлекло за собой многочисленные последствия. Но этим Лейбниц не ограничился.

Он ввел множественность и многообразие в саму субстанцию, расчленив единую субстанцию-природу Спинозы на бесконечное количество отдельных субстанциальных начал. Как идеалист, он «перевернул» свойственное спинозизму отношение между субъектом и объектом, поскольку он, как известно, придал своим субстанциям характер индивидуальных д^хов. Но на этой основе произошло диалектическое по тенденции преобразование: соотносительное единство единого и многого оказалось внедренным в субстанциальный мир: ведь монады Лейбница едины, целостны каждая в себе и неповторимы, но тем не менее они образуют совместно единую «семью» спиритуальных сущностей. Их сущностный мир порождает через деятельность етдельных монад общий мир телесно-чувственных, материальных явлений. Этот мир явлений многообразен в двояком смысле: во-первых, в том, что сущностное единство каждой монады обнаруживает себя как свое малое феноменальное многообразие, а во-вторых, в том, что отдельная монада есть способ

обнаружения многообразия содержания спиритуальной основы всего универсума.

К этим диалектическим соотношениям, в разных измерениях пронизывающим онтологию Лейбница, добавляется ряд других, и среди них — соотношение между возможностью и действительностью, которое оказывается у Лейбница чрезвычайно многогранным, вследствие введения им в свою философскую систему различия между действительным и «возможными» мирами. «Возможные» миры Лейбница обладают чисто логической, рациональной природой, а потому они в соответствии с общими принципами рационализма Лейбница суть миры, относящиеся к царству сущностей, а не явлений. С другой стороны, наш действительный мир в своей материальной вещественности оказывается, согласно онтологии Лейбница, сферой явлений. Но в этом обычном для нас мире есть свои сущности — монады, есть и свои действительность и возможность. На самом деле, в каждый момент существования монад-субстанций действительного мира не всё из их содержания уже действительно, многое пока еще только возможно, а в отношении того, что уже действительно, они располагают различными возможностями обнаружения этого действительного в своих явлениях. Но не все эти возможности достигают своей реализации.

Категориальное содержание философской системы Лейбница в целом стало несравненно более богатым, разносторонним и гибким, чем у его предшественников. Категориальные противоречия между материей и духом, объектом и субъектом, единым и многим, сущностью и явлением, образовавшиеся в системах его предшественников Декарта и Спинвзы, не получили, однако, в монадологии идеалиста Лейбница удовлетворительного истолкования. Но он раскрыл новые возможности категориального осмысления бытия и познания, показал пути развития ранее замеченных онтологических противоречий, зафиксировал истоки новых противоречий. Он дал мощный стимул дальнейшему прогрессу диалектики.

Рассмотрим теперь более конкретно диалектические моменты монадологии Лейбница, т. е. его онтологического учения о мире как системе индивидуальных и неповторимых субстанций-монад. Здесь речь будет идти, естественно, о тех сторонах учения о монадах, которые

мы оцениваем как собственно диалектические с марксистских позиций.

Субстанции-монады Лейбница бесконечно малы, а в то же время они неисчерпаемы, ибо бесконечно содержательны. Они вечны, «бессмертны». Из них всюду и всегда бьет ключом жизнь, никогда не исчезает и полная энер1ии деятельность. Монады полны колоссальной активности— либо потенциальной, либо актуальной, и им присуще упорное стремление (appetitio) реализовать себя в деятельности. Эта реализация приводит к тому, что монады образуют вселенскую иерархию, устремленную в бесконечность. Каждая монада в этой иерархии — это постоянный и неиссякающий, неповторимый по своему качеств) поток перемен, это центр сосредоточения массы разнокачественных сил, стремящийся к повышению своего места в иерархии. Поэтому Фейербах и охарактеризовал лейбницевские монады как принципы деятельности, не ведающие успокоения.

В рамках плюралистическо-идеалистической концепции активно действующих субстанций-индивидуумов Лейбниц намечает схему как внутреннего взаимодействия (causa sui) монад, так и динамического воздействия их вовне — от духовного в материальное. Поэтому динамический принцип всеобщей активности распространяется Лейбницем и на физическую природу: материальный мир есть, согласно его онтологии, «хорошо обоснованное» (bene fundatum) явление сущностного мира духовных монад. Полный внутренней энергии мир Лейбница гораздо более «дышит» диалектикой, чем мир картезианской физики с его внешними толчками и «нажимами». Материя физического мира полна движения, неразрывно с ним соединена.

В письме Энгельсу Маркс 10 мая 1870 г. писал: «Ты знаешь, как я восхищаюсь Лейбницем» (1,т.32,стр. 416). В связи с этим и другими высказываниями Маркса Ленин, проявивший живой интерес к философии Лейбница, сделал в «Философских тетрадях» следующее замечание: «...Лейбниц через теологию подходил к принципу неразрывной (и универсальной, абсолютной) связи материи и движения... за это, верно, и ценил Маrх Лейбница...» (3, т. 29, стр. 67—68). Как известно, Ленин положительно отозвался и о другом диалектическом моменте в учении Лейбница о монадах, а именно о свойственной им внутренней бесконечности, «бездонности» и

неисчерпаемости. Именно в связи с этими догадками Лейбница он сделал следующее замечание: «Применить к атомам versus электроны. Вообще бесконечность материи вглубь... Ср. электроны!» (3, т. 29, стр. 100, 68). .

В своей трактовке иерархического мира монад Лейбниц отождествил их саморазвитие с ростом их самопознания. Оба эти процесса для него суть одно и то же. Тем самым была намечена разработанная впоследствии Гегелем схема совпадения исторического с логическим — метафизическая у Лейбница вследствие факта отождествления им структур бытия и мышления, но также в потенции и диалектическая ввиду того, что в будущем, у Гегеля, это тождество само стало пониматься как определенный *процесс*, а значит, не как абсолютное тождество, а как единство исторического и логического, лишь в начале и конце всемирно-исторического развития приобретающее черты полного слияния.

Вообще говоря, метафизических черт в монадологии Лейбница немало, и на это нельзя закрывать глаза. Эти черты заключаются в отрицании Лейбницем непосредственных связей между монадами, а также в его утверждениях о внутренней самозамкнутости субстанций, которые «вовсе не имеют окон» (116, стр. 340). Но этим метафизическим чертам противостоит и их как бы «парализует» огромное диалектическое содержание учения о монадах. В этом учении Лейбниц утверждает способность монад к бесконечному саморазвитию, к вечному их прогрессу, то и дело сковываемую и отбрасываемую от своих достижений вспять периодами «свертывания» (involutio) монад, но каждый раз, после некоторого отступления назад, заново с неколебимым упорством реализуемую вновь и вноць. Ведь Лейбниц отрицает возможность абсолютного покоя, полной гибели и уничтожения монад и их жизненных задатков. Указанную способность монад Лейбниц характеризует как субстанциальное их качество. И это качество наряду с тезисами о неисчерпаемости и динамизме обуреваемых своим внутренним"^ «импульсом» (conatus) монад является кульминацией подлинно диалектических сторон лейбницеанской онтологии. Каждая субстанция, «беременная» своим будущим (231, Bd. II, S. 407), воплощает его в жизнь, несмотря на все трудности и помехи.

Конечно, на понимании саморазвития монад в свою очередь сказались метафизическо-диалектические сторо-

ны системы Лейбница: его субстанции, какого бы уровня своего развития они ни достигли, по-прежнему не в состоянии ни взаимодействовать, ни превращаться друг в друга, хотя они и могут с любой степенью приближения друг к другу становиться взаимоподобными — как по общему уровню развития, так и по специфическому качеству своих состояний. Однако именно в силу этой безграничной способности к уподоблению и приспособлению монады практически могут на уровне явлений осуществлять превращение одних вещей, состояний, процессов в другие. Соответственно взаимосогласованность между монадами достигает столь высокой степени полноты, гибкости и многообразия, что практически выполняет функции сущностного взаимодействия монад, строго говоря, Лейбницем метафизически отрицаемого.

Поэтому всякая монада, непрерывно изменяясь и уподобляясь, становится своеобразным «зеркалом Вселенной» (116, стр. 61), откуда вытекает, как писал Фейербах, что фактически все же «вся материя находится во взаимной связи» (188, т. 2, стр. 209). Лейбниц писал, что «все находится в связи с каждым из возможных миров; Вселенная, какова бы она ни была, в своей совокупности есть как бы океан, малейшее движение в нем распространяет свое действие на самое отдаленное расстояние...» (120, стр. 122).

Так же и в других случаях Лейбниц подчеркивает существенность малого и незначительного, на что столетие спустя вновь указал Дидро, на которого диалектические идеи натурфилософии Лейбница оказали немалое влияние. Сама по себе мысль о том, что крайне малые изменения в одном уголке Вселенной отзываются во всех остальных ее частях, соответствует принципу всеобщего детерминизма в том его виде, в каком он понимался метафизическим материализмом XVIII в. Но Лейбница и Дидро отличает от лидеров этого философского течения убеждение в том, что крайне малые изменения и процессы очень часто сами по себе, а не только по отдаленным последствиям (Гольбах), значительно более существенны, чем это кажется поверхностному наблюдателю.

Хорошо известно, что вопрос об окончательном источнике всеобщих изменений, «беспокойства» и развития монад Лейбниц решал обычно путем ссылки на всемогущество бесконечной божественной силы. Однако

смысл этого ответа, как мы пытались показать (см. 142, стр. 116—127), оказывается существенно различным в зависимости от того, как понимать Лейбницево понятие онтологической макробесконечности. Бог и «предустановленная гармония» при некоторых истолкованиях полностью утрачивают теологический смысл, превращаясь всего лишь в символы бесконечности развития и абсолютности полного знания.

Лейбниц отказался от каких бы то ни было ссылок на бога в проблеме наличия в мире противоположностей и противоречий. В наброске «Абсолютно первые истины...» он написал: «Однако людям до сих пор остается неизвестным, откуда берется несовместимость противоположностей или как могло случиться, что различные сущности противоречат друг другу, в то время как все чисто положительные термины, казалось бы, совместимы между собой» (142, стр. 228). Проблему единства противоположностей и источника, из которого это единство возникает, поставил в центр своего внимания спустя почти полтора столетия Гегель.

Таким образом, онтология Лейбница обладает рядом черт объективной диалектики. Впоследствии они были возрождены и развиты далее в космогонии «докритического» Канта, в натурфилософии Шеллинга, а затем в диалектической теории Гегеля.

Метод познания, которым пользовался Лейбниц, был не в состоянии придать его онтологии сознательно диалектический характер. Но он оказался способным выяснить многие стороны и моменты диалектической картины мира, приближаясь тем самым и к анализу фундаментальной проблемы единства противоположностей, которая привлекла к себе огромное внимание классиков немецкого идеализма начала XIX в., а затем была разрешена основоположниками марксизма.

Метод — наиболее интересная с точки зрения диалектики часть философского наследия Лейбница. Во всей своей конкретной полноте, своеобразии и глубине его метрд вообще пока еще мало изучен и не получил всесторонней оценки. А между тем именно в его учении о методе обнаруживается замечательная диалектическая интуиция. Но эта интуиция, составляющая рациональное «зерно» лейбницеанства, из него специальными исследованиями пока не выделена. Но классики марксизма указали со всей определенностью на существование этого

«зерна». Метод Лейбница проявил себя как в философии, так и в частно-научных исследованиях. И одним из наиболее веских свидетельств реального значения его метода является именно тот факт, что с его помощью Лейбниц достиг в частных науках существенных результатов. Всепроникающий динамизм вечного движения и относительного покоя, единства и многообразия в физической картине мира, по Лейбницу, и замечательная гибкость абстрактных понятий, порождаемая применением дифференциального и интегрального исчисления, одним из творцов которого был Лейбниц, свидетельствуют о наличии диалектического содержания не только в его натурфилософии, но и в специальных его работах по естествознанию и математике.

Метод Лейбница в целом характеризуют в истории философии как рационалистический в том смысле, в каком об этом методе шла речь в связи с теорией познания Декарта и Спинозы. Поэтому у Лейбница это не только метод исследования, но и совокупность общих принципов понимания действительности. Метод Лейбница отличается, однако, бóльшим, чем у его предшественников, вниманием к различиям между логическим и физическим, более высокой оценкой эмпирического и вообще несовершенного познания, а также детальной разработанностью многих его элементов (принципов). Некоторые из принципов, как, например, всеобщих различий и непрерывности, Лейбниц выдвигал как фундаментальные принципы своего метода, некоторые другие, как, например, «минимума и максимума», указал в своих набросках и заметках, не определяя их места в общей системе метода. Нигде он не дал полного перечня применяемых им принципов. Но в целом Лейбниц формулировал свои принципы именно как принципы *метода* и сознательно и целеустремленно им пользовался,хотя, повторяем, не сознавал при этом собственно диалектических их сторон, как таковых. Одной из примечательных черт применения Лейбницем его метода в частных науках было то, что формальная логика и диалектика оказывались при этом фактически в полной гармонии: первая у Лейбница служит для второй средством ее эффективной теоретической и прикладной деятельности. Но в целом в методологическом мышлении Лейбница господствовал стихийно-диалектический взгляд на вещи и процессы и на способы их познания.

Вследствие присущего философии Лейбница рационализма принципы развитого им метода одновременно оказываются и средствами построения онтологической системы, и ее же характеристиками. В гносеологии Лейбниц направил идеи своего рационализма против скептицизма и агностицизма. Рационализм Лейбница отличался той особенностью, что мыслитель далеко не все логическое отождествлял с реальным, проводя, как мы уже отмечали, четкое различие между логически возможными и действительным мирами; но в то же время он старался интерпретировать все реальное как отображение логического. Это значит, что наш действительный мир для Лейбница построен по схеме точных логических связей, и если познать последние, то полностью познанной окажется вся структура реального мира. Здесь гносеологические расчеты покоятся на соответствующих онтологических основаниях.

Метод Лейбница поддается, по нашему мнению, реконструкции в качестве единой системы, состоящей из нескольких принципов, взаимоотношения которых друг с другом представляют большой теоретический интерес для истории диалектики. Эти принципы, с одной стороны, зачастую уже в самих себе содержали диалектические идеи, которые укажем далее. А с другой стороны, хотя между ними существуют чисто формальнологические зависимости, четко фиксируемые Лейбницем, они в ряде случаев, как это будет также показано, диалектически взаимодействуют друг с другом *. И именно в этих взаимодействиях раскрываются большое богатство и глубина диалектики Лейбница. Рассмотрим эти принципы.

На первое место среди них естественно будет поставить принцип всеобщих различий. Он наложил сильный отпечаток на всю систему Лейбница, и прежде всего на основы его онтологической конструкции. Этот принцип соответствует отрицанию Лейбницем как идеалистического монизма однородного в себе духа, так и материалистического монизма однородной субстанции Спинозы. Отрицал Лейбниц и ту картину мира, которую нарисовали античные атомисты-материалисты, а также атомисты XVII в. (Гассенди, Бойльидр.) и в которой элементы действительности понимались как однородные и внут-

* Это взаимодействие не затронуто в содержательной и полезной в целом книге А. Симоновц (см. 249).

ренне бесструктурные частицы. Посредством принципа всеобщих различий Лейбниц подчеркивает существенность многообразия в мире — многообразия, проникнутого, однако, если учесть характер онтологии Лейбница, в которой все монады обладают общей для них духовной природой, глубоким внутренним единством.

Исходя из указанной общефилософской идеи, а также ссылаясь на многочисленные конкретные факты неисчерпаемого многообразия чувственно наблюдаемых явлений, мыслитель неоднократно писал о том, что все в мире неповторимо и уникально, любая вещь и процесс отличаются от всех других и никогда полностью не повторяются. «Решительно нигде не бывает совершенного сходства (это одно из основных и важнейших моих положений)» (116, стр. 164). Самое малое отличие одной вещи от другой уже достаточно существенно для того, чтобы эти вещи были различными вещами.

Лейбниц считал, что, поскольку разные вещи суть обнаружения разных монад, им присущи неизбежные различия не только в характере возникновения, но и в истории их изменения и развития. Это неизбежно приводит к различному внутреннему состоянию вещей. Прошлое каждой вещи присутствует «внутри» ее настоящего состояния, и изъять его невозможно, оно накладывает неизгладимый отпечаток на все ее будущее, чем различия между вещами еще более усиливаются. Эти положения вытекают, между прочим, из того мнения Лейбница, высказанного в его «Монадологии», что все монады находятся на различных уровнях саморазвития и теперешнее состояние каждой из них определяется прошедшими этапами ее «развертывания».

Принцип всеобщих различий означал всеобщую изменчивость и отрицал как полную повторяемость сосуществующих вещей, так и полную повторяемость состояний одной и той же вещи, которая переживает разные моменты своего бытия. Относительная, неполная повторяемость событий этим принципом Лейбница не отрицалась. Он, как уже отмечено, допускал и то, что монады иногда отбрасываются в своем развитии вспять, дабы затем вновь упорно стремиться к полноте своего совершенства и проявления.

Мы предлагаем использовать графическое изображение той системы отношений между вещами, которая вытекает из воззрений Лейбница, в виде континуальной

упорядоченности точек на прямой линии, на которой различные точки соответствуют разным вещам и каждой вещи соответствует своя точка. Эта схема позволит нам наглядно охарактеризовать те онтологические последствия применения принципов метода Лейбница, которые касаются взаимоотношений между монадами. Удобство применения данной схемы определяется тем, что континуум сам обладает диалектическими свойствами. Недаром сам Лейбниц называл монады то «метафизическими точками», то «живыми нулями». Если применить образ континуума в данном случае, то рассматриваемый принцип означает, что все вещи занимают на указанной «мировой линии» непременно разное положение, а каждая вещь имеет на ней свое место.

Может показаться, что указываемые этим принципом различия носят только внешний, пространственно-временной характер, но это не так. Корни тождества и различия, писал Лейбниц, «заключаются не во времени и месте...» (117, стр. 202). По своей сущности принцип всеобщих различий указывает прежде всего не на количественное, а на *качественное* многообразие мира. Действительность, которая, говоря словами К. Маркса, в учении Ф. Бэкона «улыбается» своим многообразием человеку, была открыта этой своей стороной и Лейбницу. А тезис «две индивидуальные вещи не могут быть совершенно тождественными» (117, стр. 53) ныне широко подтверждается наукой: нет никаких совершенно одинаковых атомов одного и того же изотопа одного и того же химического элемента, не бывает тождественных живых клеток, двух вполне одинаковых по химическому составу живых белковых тел, совершенно одинаковых человеческих характеров, совпадающих по всем параметрам звезд и т. д.

Принцип всеобщих различий указывает на неисчерпаемое многообразие вещей, свойств, процессов и явлений действительности, но присущий этому принципу диалектический характер более полно выявляется во взаимодействии его с некоторыми другими положениями метода, и в первую очередь с «принципом тождественности неразличимых [вещей]» (principium identitatis indiscernibilium). Различия и тождество образуют глубокое внутреннее единство.

Согласно принципу тождественности неразличимых вещей, две вещи, у которых все свойства первой присущи

второй, а все свойства второй присущи первой, тождественны абсолютным образом, т. е. они представляют собой одну и ту же вещь. «Полагать две вещи неразличимыми означает полагать одну и ту же вещь под двумя именами» (119, стр. 54). Полная тождественность есть всегда только самотождественность, т. е. тождественность вещи с самой собой. На «мировой линии», о которой была речь выше, всякое отдельное место занято непременно только одной-единственной точкой (вещью).

Этот принцип кажется тавтологическим, однако Лейбниц умел в, казалось бы, не заслуживающем внимания обыденном факте или самоочевидном положении вскрыть тонкие и нередко парадоксальные соотношения. Второй принцип метода Лейбница может быть понят как непосредственное следствие из первого принципа, оказываясь при этом как бы всего лишь его негативной формулировкой. Всякая вещь тождественна только себе самой и отличается от всех прочих вещей. Однако на деле связь между принципами всеобщих различий и тождества неразличимых вещей в содержательном отношении гораздо более глубока и поучительна; мало того, здесь обнаруживается диалектическая ситуация.

Диалектическое содержание принципа тождества неразличимых вещей выявляется через мировоззренческое сопоставление его с принципом всеобщих различий. Никакое тождество двух вещей не бывает абсолютным, и не случается так, чтобы две вещи различались только нумерически, т. е. всего лишь по положению их во времени и пространстве. Было бы ошибкой не только отождествлять объекты, которые в действительности различны, но и искусственно различать такие вещи, которые по своей сущности в действительности образуют одну и ту же вещь и только кажутся разными вещами. В онтологическом плане ситуация осложняется тем обстоятельством, что все вещи-субстанции (монады) обладают у Лейбница в конечном счете общей для них всех духовной сущностью. Тем не менее они относительным образом должны отличаться друг от друга. Как бы то ни было, Лейбниц прав в том отношении, что проблема тождества имеет реальный смысл только при условии неполного, относительного тождества различных вещей и существуют только тождество через различия и различия через тождество. Принцип тождества неразличимых вещей подкрепляет универсальность действия прин-

ципа всеобщих различий, потому что обнаружение тождественности «двух» вещей означает лишь то, что в действительности это одна и та же вещь. Этот принцип косвенно указывает на преемственность в существовании изменяющихся во времени объектов, ибо у одной и той же вещи в разные моменты ее существования есть нечто такое, что для ее разных состояний является одним и тем же, одинаковым (у различных состояний оказывается тождественная для них общая их «часть»).

Итак, мир, согласно Лейбницу, представляет собой совокупность вещей, из которых каждая самотождественна, но отличается от всех остальных. Но каков характер самих этих различий? Ответ на этот вопрос дает третий принцип метода Лейбница — принцип непрерывности (lex continuitatis). Согласно этому принципу, «вещи восходят вверх по степени совершенства незаметными переходами» (117, стр. 417), и поэтому всюду в мире господствует «бесконечная тонкость вещей» (116, стр. 201). Идея всеобщей постепенности в истории философии чаще всего выступала в метафизическом контексте, но у Лейбница она соотносится с принципом всеобщих различий и становится звеном в диалектических характеристиках действительности, прежде всего в том смысле, что она подчеркивает бесконечную неисчерпаемость окружающего нас мира и относительность всех существующих в нем границ. «Существует бесконечное число ступеней между каким угодно движением и полным покоем, между твердостью и совершенно жидким состоянием, которое не представляет никакого сопротивления, между богом и ничто. Точно так же существует бесконечное число переходных ступеней между каким угодно деятелем и чисто страдательным началом» (116, стр. 236). На вышеуказанной схеме «мировой линии» данный принцип метода Лейбница > означает, что между любыми двумя вещами могут быть обнаружены посредствующие, промежуточные. Тем самым придается важное значение незначительным, казалось бы, различиям. Несущественное в действительности оказывается очень существенным. Так, тела, которые «почти» покоятся, в действительности все же движутся, и'это чрезвычайно важно, так как движение оказывается всеобщим.

Здесь возникает аналогия с понятием математического дифференциала, так как получается, что если бы могли быть указаны «соседние» вещи, то различие меж-

ду ними Составило бы что-то вроде dx. Но актуально бесконечно малых вещей и бесконечно малых расстояний между ними не существует: поскольку между любыми, качественно друг к другу очень близко расположенными вещами всегда найдутся вещи промежуточные, постольку по отношению к любой малой вещи может быть указана еще более малая. Принцип непрерывности дает общую характеристику количественных и качественных «окрестностей» каждой из вещей, ибо из него вытекает, что у «мировой линии» нет разрывов и вещи, если их на ней расположить по градации свойственных им качеств и количеств, составляют единый континуум. Таким образом, различные, неоднородные в отношении друг друга вещи образуют в масштабе Вселенной единое целое, границы между частями которой относительны, их прерывность заключает в себе непрерывность.

Принцип непрерывности означает, что любая вещь в данный момент «согласована» со своими прошлым и будущим состояниями, а также со всеми прочими одновременно с нею сосуществующими вещами. Непрерывность означает и «примыкание» всех свойств некоторой данной вещи друг к другу, и «примыкание» ее свойств к свойствам наиболее близкой к ней по качеству из числа соседних вещей. Но в процессе этих «примыканий» различия не стираются, не исчезают. Мало того, накапливаясь, они приводят к существенным качественным изменениям.

Это видно, например, из тех приложений и реализаций принципа непрерывности в естествознании, на которые указывал великий философ. Прямая линия есть предельный случай кривых, а геометрическая точка — предел уменьшения отрезков. Пустоты в физическом смысле не существует, ибо возрастанию степени тонкости строения вещества нет никакого конца (см., например, 117, стр. 53). Нигде в мире нет полного покоя; когда в кинематике исходят из его существования, то за него ошибочно принимают крайне медленное движение, и там, где кажется, что психика покоится, на самом деле происходит движение неосознаваемых перцепций. То; что обозначают в познании как «ложь», есть в действительности минимальная степень истины, а то, что в этике называют злом, есть наименьшее добро. Таким образом, Лейбниц подходит к важному диалектическому выводу, что каждая из этих крайних характеристик на

основе превращения количества в качество способна переходить в свою противоположность. Увеличение данного качества превращает ложь в истину, а зло — в добро, прямое — в кривое, а покой — в движение.

Принцип непрерывности у Лейбница оказывается взаимосвязанным с принципом всеобщих различий как со своей диалектической противоположностью, и они совместно указывают на наличие взаимопереходов противоположностей в окружающем нас мире — различий и сходства, перерывов и непрерывности, скачков и постепенности. Принцип непрерывности помог Лейбницу избежать плоского метафизического взгляда на математический дифференциал как на определенную (хотя бы и «бесконечно малую») величину и сделать верный вывод об отсутствии жестких разграничений между неорганической, растительной и животной сферами.

Анализ взаимодействия рассмотренных выше принципов приводит, однако, к выводу, что они и в совокупности не позволяют вполне надежно избежать метафизической абсолютизации постепенности. Ведь в определенных разрезах, уровнях имеются вещи, между которыми промежуточных градаций в аспекте некоторого данного качества нет. Например, так обстоит дело, если искать посредствующее звено «между» треугольником и четырехугольником в ряду геометрических фигур, ограниченных ломаной прямой, «между» кислородом и озоном в ряду химических модификаций кислорода и т. д. Отсутствие промежуточных состояний в этих случаях никак не может быть объяснено только с помощью принципов всеобщих различий и постепенных переходов. На факты дискретности в строении мира более определенно и четко, чем сочетание рассмотренных нами первого и третьего принципов Лейбница, указывают иные принципы его метода.

Из взаимодействия принципов всеобщих различий и непрерывности вытекает, что мир бесконечен и количественно, и качественно в сторону как увеличения, так и уменьшения. Ведь нулем не может быть никакая вещь, а сколь бы малой или простой в качественном и количественном смысле ни была любая из них, всегда может быть указана по отношению к ней другая, еще более малая и простая. Аналогично обстоит дело и с предельно большой и сложной вещью, так что на «концах» «мировой линии» могут быть поставлены как условные обо-

значения dx и oo. Каждая точка (вещь) как на концах, так и в середине этой линии — это необыкновенно малая в некоторых отношениях индивидуальность («метафизическая точка»), И здесь возникает глубоко диалектическая ситуация.

Ведь согласно принципу непрерывности, отличие одной индивидуальной вещи от других индивидуальных объектов стремится к нулю, а согласно принципу всеобщих различий — никогда нуля не достигает. Таким образом, происходит взаимодействие двух взаимопротивоположных тенденций — к сближению и расхождению одновременно. Эта подмеченная Лейбницем диалектическая особенность заметна в наши дни прежде всего применительно к естествознанию. В наши дни эта особенность ярко проявляется в дифференциации областей значения на отдельные дисциплины, а с другой стороны, в соединении последних заново через дисциплины трех видов: собственно промежуточные, гибридные и комплексные.

Целый ряд глубоких диалектических моментов связан со следующим принципом метода Лейбница — принципом дискретности. Он указывает уже прямо на факт всеобщей расчлененности как самой действительности, так и ее познания. Выдвигая этот принцип, Лейбниц ограничивал тем самым действие принципа непрерывности, который в свою очередь ограничивал действие принципа дискретности. В письме Вариньону от 2 февраля 1702 г. Лейбниц толкует оба принципа как прямо противоположные друг другу. С другой стороны, этот тезис оказывается результатом доведения мысли о всеобщих различиях вещей и процессов до тезиса о скачкообразном характере проявления этих различий. Далее, можно сказать, что дискретность есть диалектический, как бы «дифференциальный» синтез различий и сходств, скачков и постепенности, прерывности и непрерывности. Антиномия «В мире есть и не есть скачки» разрешается, ведь «в природе нет скачков *именно потому,* что она слагается сплошь из скачков» (1, т. 20, стр. 586). По сути дела именно так рассуждает уже Лейбниц.

Он использовал принцип дискретности для отрицания Существования как протяженных неделимых атомов, так и бесконечно-постепенно делимой и совершенно однородной субстанции, в которой не было бы определенных узловых пунктов и внутренних членений. В свете принци-

пов непрерывности и дискретности монады Лейбница — это такие «точечные атомы» бытия, которые отличаются глубоко противоречивыми характеристиками: ведь при всей своей неделимости и бесконечной малости они достаточно определенно отличаются друг от друга, обладая бесконечно богатым и неисчерпаемым содержанием. Действительность, по Лейбницу, состоит из результатов интегрирования малых различий, которые при всей своей малости способны накопляться, так что в структуре мира налицо не туманные переходы, а контрастные состояния, этими переходами обусловливаемые. Принцип дискретности углубляет, кроме того, действие принципа всеобщих различий, указывая на качественную неповторимость явлений.

Этим принципом, добавим, отклоняется весьма неточный, хотя и легко напрашивающийся вывод из факта взаимодействия различий и непрерывности, а именно будто природа способна порождать и производить «что угодно», лишь бы это «что» было логически непротиворечивым. Да, природа способна порождать очень многое, и к тому же различными путями, но только строго определенными способами, только по строгим законам монадической дискретности. Этот важный вывод соответствует диалектическому положению о конкретной определенности процессов объективного развития, а также и познания.

Лейбниц использовал принцип дискретности для подкрепления тезиса о существовании всюду отдельных и разнообразных сил. Но в сочетании с остальными положениями метода Лейбница он ведет к целостной и единой, а в то же время бесконечно разнообразной картине мира. Взаимодействие различных положений метода не было зафиксировано философом во вполне определенных формулировках, но оно вытекает из всего строя его рассуждений. Из принципа дискретности получается, кроме того, следствие, что на «мировой линии» нет никаких незаполненных участков и ее точки составляют плотное множество.

Дискретность мира, по Лейбницу, есть результат действия принципа стремления мира к всеобщему совершенству. Это следующий (пятый) принцип метода Лейбница. Он писал, что мир содержит в себе «максимум существования», возможный актуально для данного момента, и стремится к тому большему «максимуму», ко-

торый можно будет достигнуть в иных, позднее возникающих условиях. Это стремление проявляется в познании как стремление к познавательному «максимуму», т. е. к полноте знания и к достижению абсолютной истины, причем ни в какой данный момент и интервал существования индивидов этот гносеологический идеал не может быть реализован нацело. Он реализуется только в процессе бесконечного познавательного совершенствования и восхождения монад. Перед нами один из первых набросков концепции диалектического движения от относительных истин к абсолютным, при создании которой Лейбниц пользовался архаическими терминами «максимум существования» и «стремление к совершенству».

В связи с принципом всеобщих различий принцип стремления к совершенству указывает на то, что различные вещи совместимы друг с другом, а противоречия образуют единство. Кроме того, всякая вещь, согласно Лейбницу, обладает стремлением (conatus) к самоутверждению и абсолютизации своего существования, а вместе с тем опять же к развитию.

Впрочем, в приложении к бесконечной действительности «максимальность» мира, утверждаемая лейбницевским принципом совершенства, утрачивает определенный смысл: сказать, что в мире ныне реализуется все то и только то, что в данный момент могло реализоваться, означает лишь выразить иным образом тавтологии «есть все то, что есть», а «будет все то, что будет». В рамках всей Вселенной получается, что «наибольшее количество совершенства» — это все то, что существует в реальности и возможности, а его «наименьшее количество», т. е. полное, предельное «несовершенство», — это то, что логически и реально невозможно вследствие своей формальнологической противоречивости, а значит, согласно Лейбницу, не существует. Иными словами, несовершенство не существует, его нет.

Здесь у Лейбница возникает противоречие, вызванное столкновением принципа активного перехода возможного в действительное (это шестой принцип его метода) с метафизическими сторонами лейбницевского идеалистического рационализма. На самом деле, если переход логически возможного в действительно существующее есть переход к большему, чем имелось прежде, совершенству, то действительному существованию присуща бóльшая реальность, чем существованию возмож-

ному. Однако, согласно взглядам Лейбница, логические связи не менее реальны и совершенны, чем действительные связи и отношения. Больше того, логически возможное также и более совершенно, а в этом смысле и реально, чем действительность, ибо именно ему, логическому, присущи, по Лейбницу, свойства сущности (см. 117, стр. 256). Так возникает диалектическая антиномия: возможность и «ниже» и «выше» действительности. Эта антиномия оказывается новым вариантом взаимоотношения «первых» и «вторых» сущностей у Аристотеля и одним из следствий основных онтологических решений Лейбница, о которых уже была речь.

Обратим в этой связи внимание на то, что «случайность» для Лейбница есть нечто объективное. Лейбниц считал, что «случайное» есть синоним «фактически происходящего» и оно оставляет открытой реальную проблему причин этого происходящего. Естественно, что рационалист Лейбниц был склонен решать эту проблему посредством отождествления реальных причин с логическими основаниями. Отсюда на проблему случайности у Лейбница распространяются антиномии логического и действительного, о которых выше была речь.

Заметим, что методологическую роль, согласно Лейбницу, исполняют законы формальной логики, которые у него взаимосвязаны как друг с другом, так и с указанными выше принципами метода. Законами формальной логики в системе метода Лейбница регулируется построение «этажей» субординации между отдельными ее принципами, которые, взаимодействуя друг с другом, образуют, как мы видели, диалектические пары противоположностей. Таким образом, в методе Лейбница диалектические и формальнолдгические связи переплетены самым тесным образом. Формальнологический закон тождества используется при формировании принципа тождества неразличимых вещей, а логический закон противоречия подчиненным образом действует в структуре действия принципов всеобщих различий и монадности. Закон достаточного основания скрыт в положении о всеобщности действия детерминизма и приводит исследователя к выводу, что то, что случайно в фактическом смысле или с точки зрения относительной истины, оказывается логически необходимым с точки зрения истины абсолютной. Случайность снимается необходимостью "й опосредованной конечном счете возводится к последней.

Лейбниц с его замечательным диалектическим чутьем видел источник случайности и свободы в бесконечности. Л. Кутюра среди извлечений, сделанных им из рукописей Лейбница, приводит следующее: «Поистине есть два лабиринта в человеческом духе: один — касающийся строения континуума и другой — относительно природы свободы, и оба они проистекают из совершенно одного и того же источника — бесконечности» (210, p. 210). Лейбниц возводит свободу и случайность к тому процессу, на который указывает отмеченное выше положение о переходе от логически возможного к фактически действительному—переходе, в принципе чуждом как индетерминизму, так и фатализму. Тем самым намечается диалектический подход к сложнейшей проблеме соотношения свободы, случайности и необходимости.

Используя понятие бесконечности, Лейбниц развил представление о бесконечных цепочках логико-онтологической связи, которые человеческий ум в ходе анализа никогда не сможет проследить до конца. Отсюда Лейбниц приходит к седьмому принципу своего метода — все-, общей связи (liaison universelle), который ориентирует ученых на нахождение соединительных звеньев между явлениями и фактами, казалось бы совершенно не связанными друг с другом и не имеющими между собой ничего общего. Этот принцип нацеливает на выяснение связей между различными науками и их взаимовлияний (см. 117, стр. 464; ср. 118, стр. 147). Принцип всеобщей связи указывает на взаимодействие «бесконечно большого количества вещей» (229, Bd. VII, S. 118). Он обосновывает, между прочим, познавательную эффективность применения аналогий (см. 229, Bd. III, S. S2) и универсальность теоретических законов.

Источник всеобщей связи — во внутреннем единстве бесконечного мира, так что пресловутая «предустановленная гармония» Лейбница оказывается только проистекающим отсюда следствием, а также особой онтологической интерпретацией этого всеобщего факта. «...Все во Вселенной находится в такой связи...» (231, S. 75).

В каждом особенном состоянии мира есть свои особые проблемы бесконечного, подлежащие своему конкретному разрешению. С одной из групп таких проблем были связаны исследования Лейбница в математических науках. Здесь прежде всего следует указать на его изыскания в области исчисления бесконечно малых, которые

завершились блестящим открытием дифференциального исчисления и оснований вариационного исчисления, а также созданием наброска так называемого экстремального метода минимизации и максимизации, отдаленные подходы к которому можно обнаружить у Герона и Ферма.

Последнее обстоятельство имеет также отношение к восьмому принципу метода Лейбница — принципу минимума и максимума (principium «mini — max»). Формирование этого поистине диалектического положения можно проиллюстрировать той трактовкой «мировой линии» монад, по которой «начало» их ряда на этой линии погружено в последовательность бесконечно малых, «конец» устремлен к бесконечному возрастанию, а в любом месте ряда на минимально малом отрезке происходит «согласование» бесконечно большого числа соседствующих монад, бесконечно мало отличающихся от своих соседей. Принцип минимума и максимума получает свое содержание из диалектических глубин континуума и указывает на постоянные смыкания противоположностей бесконечно большого и бесконечно малого как в действительности, так и в ее познании и на переходы этих противоположностей друг в друга.

Лейбниц излагал принцип минимума и максимума следующим образом: минимум сущности порождает максимум существования, «природа щедра в своих действиях и бережлива в применяемых ею причинах» (117, стр. 281), и самые максимальные результаты достигаются природой и человеком при помощи минимума используемых средств. Это возможно потому, что действительному миру свойственно безграничное разнообразие процессов и явлений, ограниченное только законом логики, а с другой стороны, миру присуща простота в смысле непрерывности, единства, связ'ности, целостности и упорядоченности, характеризуемых Лейбницем как «совершенство».

Укажем сначала на некоторые примеры действия принципа минимума и максимума в бытии. Капля воды, если она не деформирована внешними воздействиями, обладает формой шара; тем самым она при минимальной поверхности содержит максимальное количество жидкости. Лучи света при полном их отражении распространяются по кратчайшему из всех возможных путей. Оптимальный путь в смысле его минимальной общей протяженности «избирается» светом и при преломлении.

Действует принцип минимума и максимума и в поз-

нании. Так, «бесконечная» сумма «бесконечно малых» слагаемых в математике находит в конечной величине интеграла максимальное экономное и завершенное выражение. Набор аксиом в аксиоматических построениях логики должен быть наименьшим по их числу, обладая в то же время наибольшим содержанием, и т. д. В сфере познания принцип минимума и максимума ориентирует вообще на то, чтобы научиться при помощи минимума правильно избранных приемов и законов достигать разрешения максимума задач (см. 116, стр. 55,153). В разработке общего метода разрешения экстремальных задач в математике Лейбницу, несомненно, сильно помогло его замечательное диалектическое чутье.

Итак, мы сделали обзор диалектического содержания основных принципов метода Лейбница. Иногда они кажутся взаимно исключающими друг друга, но в конечном итоге составляют внутреннее диалектическое единство. Поэтому правомерно поставить вопрос об общей структуре метода Лейбница как целостной системе. Вопрос этот в полном его объеме выходит за пределы нашей темы, однако имеет к ней прямое отношение.

Известен ряд попыток воссоздать аутентичную структуру метода Лейбница. Нам представляется, что наиболее адекватная реконструкция системы метода Лейбница состоит в следующем. От закона достаточного основания идут независимые друг от друга линии субординации, во-первых, к законам тождества и далее тождества неразличимых вещей, во-вторых, к принципу всеобщих различий и далее дискретности, в-третьих, к принципам перехода возможности в действительность и далее к принципам совершенства, непрерывности, максимума и минимума. Но самое важное для нас здесь то, что между звеньями разных линий этой относительно жестокой системы существуют диалектические взаимосвязи, описанные нами выше. В рамках данной системы находит свое выражение, так сказать, «двуслойность» совокупности лейбницевских принципов: с одной стороны, они включены в однозначно зафиксированную иерархию, а с другой — в их взаимоотношениях обрисовываются, хотя и не всегда вполне отчетливо, диалектические противоположения, а иногда даже выступают категориальные пары типа «тезис-антитезис».

Полагаем, что данная трактовка структуры метода великого философа в некоторой мере иллюстрирует

мысль В. И. Ленина: в диалектике сосуществования противоположностей «к Гегелю близок Лейбниц» (3, т. 29, стр. 293). Действительно, в методе Лейбница вызревала идея существования взаимопротивоположных, но диалектически объединяемых в единую систему парных категорий, которые приближаются по своей функции к категориям Гегеля и являются предшественниками элементов метода классика диалектической мысли начала XIX в. Перед нами у Лейбница в принципах его метода довольно ясно обрисовываются, например, категориальные пары: «тождество и различие», «прерывность и непрерывность», «макробесконечность и микробесконечность». В этом отношении Гегель продолжил как искания молодого Шеллинга в области диалектики природы, так и методологические исследования Лейбница. Немалое влияние лейбницианской картины мира на Шеллинга можно считать твердо установленным историко-философским фактом, так что, опираясь на натурфилософию Шеллинга, Гегель тем самым использовал достижения диалектика Лейбница.

Диалектика онтологии и гносеологии Лейбница не исчерпывается сказанным. Диалектические моменты обнаруживаются при анализе таких категориальных параметров, как соотношение активности и пассивности, движения и покоя в физике, каузальности и телеологии в системе философии в целом. Кроме того, моменты диалектики могут быть выявлены у Лейбница и при анализе таких характерных для его философии категориальных соотношений, как идеальное и реальное, абсолютное и относительное, непреходящее и изменяющееся, рациональное и чувственное.

Обращает на себя внимание, например, то, что Лейбниц отверг свойственное прежнему рационализму Декарта и Спинозы пренебрежительное отношение к смутному, вероятному и предположительному познанию и в принципе признал наличие некоторого *перехода* от чувственного к рациональному познанию. Лейбниц утверждает как качественное различие между чувственным и рациональным, так и их внутреннее единство (хотя он и искал таковое на неверном пути панлогизма).

Впрочем, перечисленные здесь новые диалектические соотношения в философии Лейбница во многих пунктах тесно соприкасаются с основными диалектическими соотношениями принципов его метода, которые нами уже

разобраны выше. Иногда же диалектическое содержание вообще испаряется, поскольку он оказывается у философа подчиненным задачам реализации спекулятивно-метафизических целей.

Так, подходы Лейбница к диалектике эмпирического и теоретического были вызваны совсем не диалектическим замыслом, а его настойчивыми попытками полностью примирить и слить воедино все познавательные способности в рамках доктрины панлогизма. Аналогично обстояло дело с настойчивыми поисками связей между каузальностью и телеологией — здесь философ также пытается примирить противоположности, и сама эта задача также возникает из его доктринальных побуждений. Искомое примирение осталось у Лейбница в области надежд, использованные же для достижения приемы сыграли роль стимула для диалектиков-методологов будущих поколений.

Бесспорно, в целом философской системе Лейбница присущи не только диалектические, но и метафизические (в смысле метода) черты. Это становится особенно очевидным при том понимании его системы, при котором «бог» выступает в функции творца всех монад, а принцип «предустановленной гармонии» не столько сближает, сколько взаимообособляет монады друг от друга и оказывается теологическим постулатом о «безграничной мудрости» божьей. В этом случае принцип всеобщих связей утрачивает реальное содержание, и метафизика тогда как бы «хватает за горло» диалектические начинания Лейбница: принцип непрерывности оказывается тезисом о метафизически постепенном воплощении в жизнь «божественных замыслов», требования полноты и совершенства оказываются парафразой прославления мудрости «творца всех вещей», а историческое •— только отблеском развертывающейся логики «верховного ума». Таким образом, методологический облик философии Лейбница двойствен.

Итак, мы попытались очертить основной абрис диалектики в философской системе и методе Лейбница. Фейербах говорил, что «мир Лейбница—многогранный кристалл, брильянт, который благодаря своей своеобразной сущности превращает простой свет субстанций в бесконечное разнообразное богатство красок и вместе с тем затемняет его» (188, т. 2, стр. 148). Действительно, мир лейбницевской онтологии поражает и своим строгим

и даже сухим логическим единообразием, и упорядоченностью, и живым и ярким многообразием, и пестротою сил, движений, свойств и оттенков. А мир лейбницевской гносеологии привлекает к себе пристальное внимание своими глубокими диалектическими возможностями, запросами и проблемами, большой теоретической смелостью автора этого мира, решительно сочетавшего в своем методе крайние противоположности.

Догадка Лейбница о неисчерпаемости содержания структуры мира, где каждый ее бесконечно малый элемент сконцентрировал в себе неисчерпаемую и бесконечно большую, но теперь как бы в единую точку «сжатую Вселенную», получила новую жизнь в современных нам представлениях физической науки о микрокосмосе. Не менее замечательно и то, что Лейбниц смотрел на природу как на стройное и гармоничное системное целое. И если наука XX в. унаследовала от Декарта и Лейбница, кроме того, реальный идеал формальнологической непротиворечивости теории, то от последнего она унаследовала и сознание того, что этот идеал на каждом конкретном и определенном этапе развития познавательной деятельности, как таковой, недостижим и нарушается антиномиями. Повсюду возникают антиномические — по сути дела диалектические! — противоречия, они в конечном счете преодолеваются, и их преодоление подымает логическое совершенство теоретического знания на более высокий, чем прежде, уровень, однако и этот уровень не окончательный и не самый совершенный. Процесс подъема к совершенному, непротиворечивому по форме познанию бесконечен, как бесконечен и общий путь от относительных истин к истине абсолютной.

Задолго до Гегеля Лейбниц, как это видно по его письмам[7] и автобиографическим заметкам, стремился включить в свою философию в «снятом» виде рациональные стороны многих предшествовавших ему философских учений. Гегель, стремясь превратить всю историю философии в составную часть своей собственной философии, пошел здесь дальше. Не приходится доказывать, что тем более в создании теории диалектики в целом, а в особенности в разработке категории противоречия Гегель, опиравшийся на диалектические достижения Канта, Фихте и Шеллинга, совершил по сравнению с Лейбницем значительный шаг вперед. Но следует помнить и другое: ни Фихте и Шеллинг, ни в особенности Гегель, знакомые

с основными работами Лейбница, не смогли дать достаточно полную оценку достижениям своего великого предшественника, с помощью своего метода заглянувшего в противоречивую структуру Вселенной и увидевшего огромную сложность процесса ее саморазвития, а также действие в ней глубоких закономерностей великого познавательного восхождения от относительного к абсолютному.

Но едва ли можно отрицать, что диалектическое мышление классиков немецкого идеализма конца XVIII —первой трети XIX вв. было стимулировано унаследованной Кантом от Лейбница проблематикой соотношения столь различных математико-механического и чувственно-многокачественного аспектов картины мира, глубокой коллизией моральной свободы и физической необходимости, а также сложнейшим вопросом о характере связи времени и пространства с вещами. На «докритического» Канта оказали, по-видимому, некоторое влияние те естественнонаучные сочинения Лейбница, в которых получили диалектическое освещение многие вопросы взаимосвязи явлений (например, в работах великого ганноверца по языкознанию), их развития (веего сочинениях, затрагивающих тайны геологического прошлого Земли), многостороннего взаимодействия (в набросках о монетном обращении) и т. д. Заметим, что диалектические идеи в лейбницевских специальных естественнонаучных трудах далеко не всегда находятся в прямой зависимости от категориальной диалектики его философии, и их исследование под данным углом зрения составляет одну из дальнейших задач марксистского лейбницеведения.

Именно с Лейбница начинается диалектическая традиция в немецкой философии ее классического периода. Гениальный Лейбниц внес в эту философию диалектическое начало, послужившее первым шагом на пути к расцвету идей диалектики, к расцвету, достигнутому трудами ее великих представителей конца XVIII — первой половины XIX в.

Раздел третий

КРИЗИС МЕТАФИЗИКИ И УСИЛЕНИЕ ДИАЛЕКТИЧЕСКИХ ТЕНДЕНЦИЙ (XVIII в.)

Глава десятая

ВОЛЬТЕР

Задача исследования диалектических тенденций в философском мировоззрении Вольтера затруднена двумя обстоятельствами. Во-первых, тем, что в зарубежной буржуазной исследовательской литературе существует точка зрения о незначительности достижений Вольтера вообще как философа. На этот недостаток буржуазных исследований философского творчества Вольтера указывалось в работах не только советских, но и русских дореволюционных исследователей *. Во-вторых, тем, что до сих пор диалектические тенденции в философском мировоззрении Вольтера вообще не были предметом специального анализа советских исследователей. В лучшем случае лишь указывалось, что, несмотря на то что Вольтер был типичным представителем метафизического мировоззрения XVIII в., в его взглядах проявляется некоторая оппозиция этому мировоззрению по ряду вопросов в теории познания, натурфилософии и философии истории **.

---

* См., например, 136, стр. 3; 88, стр. 186; 112, стр. 14.

** М. М. Дынник в статье «Философские взгляды Вольтера» проводит мысль о критике Вольтером созерцательности механистического и метафизического мировоззрения XVIII в. (см. 88, стр. 188). В. В. Соколов в статье «Вольтер» пишет о неудовлетворенности Вольтера «механистическим объяснением природы, которое давали французские материалисты» (см. 166, стр. 280). В. Н. Кузнецов, отмечая, что в истолковании бытия, природы, сознания Вольтер придерживался четкого метафизического взгляда, что Вольтера можно назвать «ярким представителем антиэволюционизма», вместе с тем признает, что лишь в одной области природных явлений Вольтер был эволюционистом — в понимании изменений на Земле и других планетах (см. 112, стр. 101—102).

Лишь в монографии В. Д. Морозова (см. 141) «Проблема развитие в философии и естествознании» мы впервые сталкиваемся с самим фактом употребления слова «диалектика» по отношению к Вольтеру. В. Д. Морозов, в частности, пишет, что «общее понимание им (Вольтером. — *Р. Г.)* хода истории содержало элементы диалектики» (141, стр. 106).

§ 1. ДИАЛЕКТИКА ВО ФРАНЦУЗСКОМ СКЕПТИЦИЗМЕ XVI—XVIII вв. (МОНТЕНЬ, БЕЙЛЬ, ВОЛЬТЕР)

В теории познания Вольтер занимал позицию, которая не без оснований давала повод называть его скептиком или даже агностиком. Вместе с тем некоторыми советскими исследователями подчеркивалось своеобразие вольтеровского скепсиса, отличающегося, например, от агностицизма Юма *.

Скептицизм Вольтера, проявлявшийся в формуле «мы не знаем» или «нам не дано это знать», тесно связан с диалектической традицией французского скептицизма XVI—XVII вв., скептицизмом Монтеня и Бейля. Своеобразие исторических условий во Франции в этот период наложило отпечаток на скептицизм названных мыслителей, который можно рассматривать как новую историческую форму скептицизма по сравнению с античным скептицизмом **. Один принципиальный момент сближает французский скептицизм XVI—XVII вв. с античным скептицизмом и существенно отличает его от современного буржуазного скептицизма. Это — присущая французскому скептицизму диалектичность, наличие которой позволяет говорить о не меньшем значении его в истории диалектики, чем античного скептицизма***.

XVI век во Франции — это век гуманизма и Реформации. В этот период развивающегося буржуазного самосознания усиливается критика феодально-религиозного мировоззрения, схоластики и теологии. Одним из существенных орудий этой критики становится скептицизм, обнаруженный в ходе усиленного освоения богатого наследия античной культуры и литературы, философии и истории. Идеи античногв скептицизма были осознаны или «переплавлены» передовыми мыслителями XVI в. (Шаррон, Гюэ, Ламот ле Вайэ) в соответствии с иными (по сравнению с античностью) историческими условиями. В лице античного скептицизма было найдено теоретическое основание для выступления против авторитарности и догматизма как схоластики, так и религии. Одним из наиболее видных скептиков XVI в. был М. Монтень.

---

* См. 80, стр. 97, 99; 112, стр. 125; 11, стр. 50.

** О диалектике античного скептицизма см. 92, стр. 139—141.

*** О диалектике скептицизма Молтеня и Бейля см.: 29, 103, 106.

В опыте «Апология Раймунда Сабундского» Монтень обосновывает определенную разновидность пирронизма в познании. Для этого рода скептицизма характерно сомнение в истинности религиозных догматов, в их рациональной постижимости и объяснимости. «В делах веры, — пишет Монтень, — слабость нашего разума больше нам помогает, чем его сила, и наша слепота ценнее нашей прозорливости. Божественная истина открывается нам больше с помощью нашего неведения, чем наших познаний. Нет ничего удивительного в том, что мы не в состоянии постигнуть это сверхъестественное и небесное знание с помощью наших земных и естественных средств» (139, т. 2, стр. 198).

Исследуя, например, богословскую истину о бессмертии души, Монтень приходит к выводу о бессилии разума в ее постижении. Пытаясь познать бессмертие души, разум утверждает противоположный тезис о том, что душа смертна: «Признаем чистосердечно, что бессмертие обещают нам только бог и религия; ни природа, ни наш разум не говорят нам об этом. И тот, кто захочет испытать внутренние и внешние способности человека без этой божественной помощи, кто посмотрит на человека без лести, не найдет в нем ни одного качества, ни одного свойства, которые не отдавали бы тленом и смертью» (139, кн. 2, стр. 261). Не только по отношению к официальным церковным принципам, но и по отношению к различным религиозным предрассудкам и суевериям Монтень допускал лишь один тон — вопросительно-скептический. Показывая сомнительность, недоказуемость религиозных истин с точки зрения разума, Монтень тем самым подрывал господство теологии и схоластики в идеологической атмосфере XVI в., освобождал человеческую мысль от оков их догматизма.

Своеобразие скептицизма Монтеня заключалось в том, что принцип сомнения имел для него ограниченное значение. Он считает скептицизм «отчаянным приемом», пользоваться которым можно «лишь изредка и осторожно» (139, т. 2, стр. 266). Сам Монтень применял этот прием с целью освобождения разума от подчинения догматизму религии. Весь смысл его скептицизма заключался в стремлении, отделив знание от веры, направить внимание человеческого разума от божественных к земным делам, к созданию научной

картины мира. В применении же к познанию природы разум мыслился им еще догматически. Это значит, что сомнение (скепсис) не рассматривалось им в качестве основополагающего диалектического принципа познания, т. е. в качестве специфической особенности разума, как такового, способностей проявиться по отношению к предметам познания.

Несмотря на все историческое значение скептицизма Монтеня, заключающееся в его разрушительной силе по отношению к религиозному и схоластическому догматизму, следует признать, что по сравнению с античным скептицизмом в нем недостает также разработанности самого принципа противоречивости познания. Выдвигая прием сомнения, Монтень лишь наметил путь к диалектике противоречия. В этом смысле скептицизм его ближайшего последователя П. Бейля показывает нам уже большее развитие диалектического аспекта. Бейль не ограничивается выдвижением самого принципа сомнения, он непосредственно имеет дело с противоположностями, т. е. отрицающими друг друга положениями, суждениями и т. д.

Скептицизм Бейля был также направлен против догматического рассудочного образа мышления, характерного для религиозного феодального мировоззрения, для теологических и идеалистических концепций XVII в. Целью его было выявление противоречий при решении тех или иных философских и религиозных вопросов в этих концепциях. Обнаруживая противоречивость философско-религиозного сознания, Бейль тем самым разрушал, подрывал идеалистическое и теологическое умозрение. К. Маркс писал, оценивая историческое значение скептицизма Бейля, что Бейль «разрушил метафизику с помощью скептицизма» (1, т. 2, стр. 141). Обращая внимание на неразрешимые противоречия — антиномии, с которыми сталкивается человеческий разум, Бейль невольно вскрывал диалектическую противоречивость мышления. В статье «Болье» «Исторического и критического словаря» Бейль пишет, что такая религиозная истина, как «божественность Писания», с равной степенью очевидности может быть как доказана, так и опровергнута. Бейль различает математическое и физическое доказательства (против которых «не могут восстать наша плоть и кровь»), с одной стороны, и моральное доказательство — с другой. «Божественность Писа-

ния» может быть доказана лишь морально. А это значит, что в отношении этой религиозной истины не считается «противоположное убеждение невозможным, как это признано относительно положений, доказанных математически» (21, т. 1, стр. 122). Для Бейля опровержение религиозной истины о божественности Писания так же очевидно, как и ее доказательство. По отношению к этой религиозной истине разум, следовательно, впадает в неразрешимое противоречие. С одной стороны, очевидна (доказательна) божественность Писания, с другой стороны, очевидно противоположное, т. е. что Писание не божественно. В теологии же божественность Писания признавалась абсолютной истиной, исключающей противоположное мнение. Акцентируя внимание на истинности и противоположного, Бейль тем самым выступал против догматичности односторонних утверждений, против возведения их в абсолют.

Истиной, опровергаемой контрположением, становится для Бейля и богословский тезис «бог существует». Этот тезис также признавался теологами в качестве абсолютного принципа. Однако Бейль показывает (статья «Мальдона»), что «положения, именуемые принципами, не все одинаково очевидны» (21, т. 1, стр. 286). Положения же, не вполне очевидные и могущие опровергаться другими положениями, «нуждаются в том, чтобы их обсудили и доказали». Тезис «бог существует» не принадлежит к числу положений, не требующих доказательства, так как «он никогда непосредственно не бывает очевиден» (21, т. 1, стр. 286). В связи с тем, что этот тезис «отрицался во все века знающими людьми, мастерами рассуждения», Бейль требует беспристрастного рассмотрения, «исследования» как доказательства существования бога, так и доказательства его несуществования. Как видим, сначала Бейль низводит абсолютный богословский принцип до уровня не вполне очевидного, затем он требует его обсуждения и доказательства, после этого он показывает, что в процессе доказательства этого принципа выясняется очевидность (истинность) и противоположного ему принципа («бог не существует»). Человеческий разум, согласно Бейлю, не'имеет дела с односторонними, однозначными определениями, он мыслит противоречиями: выдвигая одно положение в качестве истинного, он тут же опровергает его противоположным положением, которое оказывается

не менее истинным. Этим самым Бейль, во-первых, открыто ставил под сомнение, подрывал «абсолютную» истинность богословских принципов, не выдерживающих суда разума. Для разума, обнаруживающего их противоречивость, они уже не могли быть истинами. Во-вторых, Бейль стихийно, хотя и существенно, изменял господствовавшее в его эпоху понимание мышления как рассудочного, т. е. принципиально не допускающего противоречия. Противоречие становилось теперь выражением сущности разумного.

В статье «Зенон» Бейль вскрывает противоречия, присущие понятиям материи, движения, пространства, времени в метафизических системах XVII в. Он показывает (в связи с рассмотрением апорий Зенона), что одинаково доказательным можно признать, например, как существование протяженности, так и несуществование ее, как существование пустоты, так и несуществование ее, как существование движения, так и несуществование его и т. д. Перед лицом таких противоречий Бейль приходит к выводу, что правы те философы, которые утверждают «непостижимость всего». «Зенон и другие акаталептики, — пишет Бейль, — могут торжествовать, ибо, пока будут продолжаться споры о том, известна или неизвестна природа субстанции и материи, это будет доказывать, что мы ничего в этом не понимаем и никогда не сможем быть уверены, что попали в цель и что объекты нашего ума похожи на представление, которое мы о них имеем» (21, т. 1, стр. 219). Это значит, что Бейль еще не приблизился к точке зрения рассмотрения противоречий в их единстве. Он не видел путь к истине через синтезирование этих противоречий. В противоречивости мышления Бейль усматривал лишь доказательство невозможнее™ достичь истины, свидетельство того, что на пока еще достигнутом уровне познания следует вообще воздержаться от суждений (определений), т. е. создавал основание для своей скептической позиции в гносеологии.

На примере Бейля ясно обнаруживается сама диалектика развития человеческого духа. Существенное завоевание разума на пути к осмыслению своей диалектичное™ было осуществлено в форме фактического отрицания этого завоевания. Важнейшее положение, признающее и утверждающее противоречивость разума, одновременно читалось как свидетельство его бессилия,

его слабости. В статье «Манихейцы» Бейль приводит спор между «двумя язычниками и великими философами» — Мелиссом и Зороастром, защищавшими два противоположных, отрицающих друг друга тезиса. Мелисс утверждал принцип единства бога как доброго начала, Зороастр придерживался точки зрения двух вечных начал — доброго и злого. Бейль приводит очевидные доводы как в пользу первого тезиса, так и не менее очевидные доводы в пользу второго. Так как обе гипотезы в равной степени оказываются доказуемыми, то Бейль, считая, что истина должна быть свободна от противоречия, оказывается вынужденным признать бессилие разума, не могущего преодолеть эту Противоречивость. «Человеческий разум, — пишет он, — слишком слаб для решения этого вопроса (т. е. вопроса о добре и зле. — *Р.* Г.); это разрушительное, а не созидательное начало; он годится лишь для того, чтобы вызвать сомнения и изворачиваться, чтобы затянуть спор до бесконечности» (91, т. 1, стр. 298). Бейль, следовательно, утверждая противоречивость в качестве свойства человеческого мышления, видит в ней его слабость. В способности разума к неразрешимым противоречиям он справедливо видит «разрушительную» силу человеческого мышления, однако абсолютизирует ее, сводя в результате этого диалектику мышления до чисто отрицательной диалектики. Стихийно выявленная Бейлем разрушительная, отрицательная сторона разума скрыла или полностью поглотила для него его глубоко положительную, созидательную сторону, став однозначным выражением сущности разумного. Ценность диалектики скептицизма Бейля — в разработке этой отрицательной стороны, в акцентировании внимания на самом отрицании, хотя подлинная диалектика безусловно требует преодоления абсолютизированной отрицательности скепсиса.

Диалектические моменты скептицизма Монтеня и Бейля нашли свое отражение в скептической гносеологической позиции Вольтера, бывшего их ревностным последователем. Принцип сомнения, обосновываемый Вольтером, служил разрушению религиозно-метафизической догматики в XVIII в. так же, как и в XVI и XVII вв. «В физике, как и во всяком деле, начнем с сомнения»,— писал Вольтер, справедливо считая принцип сомнения «первым правилом» Аристотеля и Декарта.

Окончив в свое время иезуитскую коллегию, Вольтер был хорошо знаком с религиозно-догматическими утверждениями, касающимися бытия бога, природы души, ее бессмертия, свободы воли, загробной жизни и т. д. Обращаясь же к этим вопросам после основательного изучения английского материализма и деизма (сенсуализма Локка, эмпирического метода Бэкона и естественнонаучной теории Ньютона), Вольтер не мог не высказать сомнения в истинности их решения в рамках схоластически-метафизического мировоззрения. Так, в «Трактате о метафизике» Вольтер показывает, что религиозно-философское учение о душе как самостоятельной мыслящей субстанции вызывает сомнение, ибо оно непостижимо и недоказуемо с точки зрения разума (гл. V). Так же сомнителен и богословский догмат о бессмертии души (гл. VI).

Критически рассматривая основные религиозно-метафизические принципы, сея сомнение в их истинности, Вольтер тем самым подрывал догматизм религиозно-философского миросозерцания, допускавший произвольные односторонние и однозначные определения в качестве абсолютных. Вольтеровское сомнение, внося в познание момент беспокойства, подвижности, открывало возможность для более глубокого, всестороннего знания.

Гносеологическая позиция Вольтера, согласно которой утверждалась ограниченность человеческого разума, представляла собой полную противоположность господствовавшей в спекулятивно-схоластической метафизике точке зрения о «всезнании», или «абсолютном» знании по всем вопросам, касающимся мира вообще, природы и человека. Принцип «неведения», или «незнания», выдвигается в ряде работ Вольтера («Невежество», «Невежественный философ», «Трактат о метафизике» и др.). Так, он пишет, например: «...мы ничего о самих себе не знаем, не знаем, что такое движение, жизнь, чувство и мысль; элементы материи нам так же неизвестны, как и все остальное; мы слепцы, которые ходят и рассуждают ощупью...» (56, т. 1, стр. 12). Нетрудно увидеть, что скептицизм Вольтера распространяется на проблемы современной ему метафизики. Он отрицает познаваемость именно тех вопросов, на которые были даны категорические и не подлежащие какому-либо сомнению (или обсуждению) ответы в господствовавших религиозно-метафизических концепциях. «О мои товарищи

по бесконечному ничтожеству, — обращается Вольтер к творцам спекулятивно-метафизических систем, — как и я, рожденные, чтобы все выносить и ничего не знать, есть ли среди вас настолько безумные, чтобы верить, будто они все это знают? Нет, таких не существует. Нет, в глубине души вы чувствуете свое ничтожество, как я сознаю свое. Но вы настолько честолюбивы, что требуете от нас постижения ваших ненужных систем» (55, стр. 5). Утверждая, что человеческий разум ограничен, бессилен, что он не в состоянии дать знание по религиозно-метафизическим вопросам, Вольтер тем самым отрицал умозрительно-отвлеченное, спекулятивно-схоластическое абсолютное знание как вечную, окончательную истину. Метафизическим абсолютным догмам, например, о человеке Вольтер противопоставлял относительность познания в этом вопросе. В главе «Сомнения о человеке» своего «Трактата о метафизике» Вольтер пишет о том, что крестьянин, король, молодая парижанка, молодой турок, священник, философ имеют свое собственное представление о человеке. Каждое это представление в отдельности расходится с тем определением человека, которым оперирует в качестве догмата религиозно-метафизическое мировоззрение. Так как все эти частные, относительные представления о человеке истинны, то возникает противоречие между ними, с одной стороны, и абсолютным богословским знанием о человеке — с другой. Выявив это противоречие, Вольтер приходит к выводу о невозможности достичь истины в познании человека. Выявляемое Вольтером противоречие между относительным и абсолютным знанием безусловно подрывало и разрушало религиозно-метафизическую догматику. Однако вместе с тем гносеологическая позиция, согласно которой категорически отрицалось абсолютное знание, не могла не страдать ограниченностью, причина которой кроется в односторонней сущности самой отрицательной диалектики скептицизма. Именно природа скептического отрицания мешала Вольтеру подняться до уровня признания перехода, «перелива» относительного знания в абсолютное и наоборот. Врльтер, так же как и его предшественники (Монтень, Бейль), абсолютизировал отрицательный, разрушительный момент в познании.

В скептицизме Вольтера, несмотря на весь присущий ему разрушительный заряд, с большей определен-

НоСтью (по сравнению со скептицизмом Монтеня и Бейля) находил свое выражение положительный аспект познания. Утверждая непознаваемость метафизических проблем, говоря о невозможности с помощью разума познать те истины, которые обосновывались в спекулятивно-метафизических системах (Декарт, Мальбранш, Спиноза, Лейбниц), Вольтер тем самым направлял разум от познания метафизической реальности к познанию подлинной действительности — природы и человека. Скептическое «нет» Вольтера схоластическим традициям, фидеизму и метафизике в то же время содержало в себе «да» научному знанию, опирающемуся на опыт. Вера в безграничные возможности разума в познании реальности (см. значительную часть сочинения «Невежественный философ») открывала перспективу знания в противоречиях, т. е. подлинно диалектического знания.

§ 2. ДИАЛЕКТИКА В ТЕОРИИ ОБЩЕСТВЕННОГО ПРОГРЕССА ВО ФРАНЦУЗСКОМ ПРОСВЕЩЕНИИ XVIII в. (ВОЛЬТЕР, ТЮРГО, КОНДОРСЕ)

В XVIII в. разработка учения о социальном прогрессе опиралась на научную систематизацию данных о прогрессивном развитии во всех областях общественной жизни — в экономической, политической и культурной. Идея прогресса явилась философским обобщением повсеместно наблюдавшихся фактов значительного ускорения темпов исторического развития по сравнению с застойной эпохой средних веков. В определенной степени в ней отразились и оптимистические настроения поднимающегося класса буржуазии.

Вольтер в целом ряде своих исторических сочинений («Философия истории», «Опыт о нравах и духе народов и об основных фактах истории от Карла Великого до Людовика XIII», «Век Людовика XIV» и др.) развивает концепцию истории как прогрессивного развития человечества, как непрерывного процесса усовершенствования ремесел, наук, искусств, нравов, законов, жизненных условий, как все распространяющегося процесса просвещения умов. До Вольтера идея социального прогресса в тех или иных своих аспектах была представлена в учениях философов и мыслителей XVI—

XVII вв. В XVI в. Боден в своем «Методе для легкого познания истории» выступает против учения о золотом веке, становится на точку зрения круговорота в историческом движении. Идею круговорота поддерживали Макиавелли и Вико. В XVII в. идея прогресса в области развития наук и вообще в сфере умственной деятельности занимает Бэкона, Декарта, Мальбранша, Паскаля. Бэкон в «Новом Органоне» высказывает мысль, что успешному развитию наук во многом препятствует излишнее преклонение перед авторитетом классической древности. Современность и древность он сравнивает со зрелым и молодым возрастом в жизни человека. От современности, указывает Бэкон, следует ожидать гораздо большего, чем от древности, ибо «мир стал старше и количество опытов и наблюдений увеличилось». Бэкон специально отмечает, что в современную ему эпоху было открыто в природе «громадное количество вещей». Это позволяет сомневаться в том, что «границы мира умственного остались те самые, какие были открыты в древности». Паскаль сравнивает человечество с постоянно учащимся человеком. В связи с этим он также протестует против излишнего преувеличения значения философии древних. Он пишет, что «древние» составляли «детство людей», что к их знаниям прибавился «опыт последующих веков».

Правильное решение вопроса о соотношении древности и современности имело важное значение для разработки учения о социальном прогрессе. Мыслители эпохи Возрождения создали здесь традицию, которую необходимо было преодолеть. Для них превосходство древности над современной культурой не вызывало никаких сомнений. Однако развитие культуры, и прежде всего искусства и литературы, в эпоху Возрождения достигло такого уровня, который сделал правомерной постановку вопроса о том, не превосходит ли этот уровень уровня классической древности. Так, в конце XVII — начале XVIII в. возникла дискуссия в среде деятелей культуры «о древних и новых авторах».

Возникнув как дискуссия чисто литературного характера о преимуществах древних и новых писателей, эта дискуссия становится все более общей и в конце концов перемещается в историко-философскую область. Перро в своей «Параллели между древними и новыми», Фонтенель в «Рассуждении о древних и новых» высту-

пили с защитой идеи прогресса. Дискуссия «о древних и новых авторах» закончилась в XVIII в. победой сторонников превосходства современной культуры над древней, т. е. победой идеи прогресса.

Одно из основных исторических сочинений Вольтера — «Опыт о правах и духе народов» — представляет собой грандиозную попытку создать всемирную историю человечества, показав путь его прогрессивного исторического развития *. Характерно, что во Введении к этому труду (в «Философии истории») Вольтер рассматривает изменения, происшедшие на земной поверхности (57, стр. 6). Изменения, претерпеваемые нашей планетой в ее естественно-геологическом развитии, служат как бы фоном или основой выдвигаемого Вольтером утверждения об изменениях в человеческих обществах, распространившихся на Земле. В природе, согласно Вольтеру, все подвержено изменению, развитию: изменяется как сама планета, так и человеческие общества, населяющие ее. Выдвинув тезис о том, что человеческий род имеет за собой длинный путь развития, что «почти все народы, и в особенности азиатские, насчитывают ужасающее число лет своего существования» (57, стр. 14), Вольтер переходит к рассмотрению истории народов, т. е. истории развития человеческих обществ. Сначала он дает сжатый очерк истории древних народов, населявших Аравию, Индию, Китай, Египет; затем рассматривает историю античного мира Греции и Рима,период средневековья в Европе, а также в странах Ближнего и Среднего Востока и Азии. Свою всемирную историю Вольтер доводит до «блестящего века» Людовика XIV. Главный и основной вывод, который делает Вольтер, подводя итоги своему рассмотрению истории народов, заключается в том, что всемирное развитие человечества в общем происходит по пути непрерывного прогресса.

Обосновывая непрерывный социальный прогресс в истории человечества, Вольтер подошел к идее его про-

* По уровню универсализации исторического знания Вольтера можно сравнить с Гегелем, который также в своей «Философии истории» стремился дать как можно более полную картину развития исторического духа народов. К. Н. Державин ставит Вольтера между Боссюэ и Гегелем, полагая, что «в направлениях своей исторической мысли и в отдельных исторических воззрениях Гегель во многом озирался на Вольтера» (см. 80, стр. 167),

тиворечивости. Непрерывность исторического прогресса, в его понимании, дискретна. Развитие не происходит мирно, спокойно, без потрясений, révolutions. Прогресс в истории — это бесконечный процесс борьбы доброго и злого, разума и невежества, борьбы, где чаще всего побеждали враждебные развитию знания силы. Вся история, пишет Вольтер, — это «цепь преступлений, безумств и несчастий, среди которых мы видим немного добродетели, несколько счастливых эпох, подобно оазисам, разбросанным там и сям среди дикой пустыни» (254, t. 13, p. 177). Это значит, что прогрессивное развитие человечества осуществляется через длительные и многочисленные периоды застоя, упадка, регресса. Во всей истории человечества Вольтер выделяет только четыре «счастливых века», в которых «усовершенствовались искусства» и которые, будучи эпохами «величия человеческого духа», могли быть «примером для потомства» (254, t. 14, p. 155). Однако регресс, т. е. «несчастья и преступления», имел место и в эти «счастливые» эпохи. Согласно Вольтеру, в историческом развитии человечества добро шло рука об руку со злом, прогресс сочетал в себе и благо и бедствия, т. е. был явлением противоречивым. Такой подход к проблеме добра и зла обусловил критику Вольтером лейбницевской идеи «предустановленной гармонии» мира. Следует сказать, что в своих ранних произведениях, в частности в сирейский период своей жизни и деятельности, Вольтер в известной степени придерживался теории Лейбница и Попа о том, что все зло в мире превращается в добро, что все делается к лучшему в этом лучшем из миров. В 50-х годах Вольтер отходит от этой точки зрения. Поворотным пунктом в развитии взглядов Вольтера на добро и зло является его поэма «О гибели Лиссабона». С этого времени Вольтер подвергает остроумной и глубокой критике теорию целесообразности и совершенства в мире. Блестящим образцом вольтеровского критического остроумия может служить широко известная философская повесть «Кандид, или Оптимизм». Прогресс в понимании Вольтера раскрывается не только в категории добра, но и зла, он несет в себе не только благодеяния для людей, но и несчастия. В философской повести «Задиг, или Судьба» Вольтер пишет, что «необходимо, чтобы были преступления и бедствия и чтобы они со-

ставляли удел хороших людей», и что если бы не было в этом мире зла, то это был бы уже иной мир, «сцепление событий» в котором «протекало бы в другом премудром порядке» (54, стр. 71). Метафизическому разделению и взаимоисключению добра и зла (все зло превращается в добро) Вольтер противопоставляет точку зрения их совместимости (прогресс противоречиво сочетает в себе и добро и зло).

Учение Вольтера о социальном прогрессе человечества, его подход к идее противоречивости прогресса сыграли определенную роль в развитии буржуазного сознания в направлении к осмыслению диалектики общественного развития. В XVIII в. идея бесконечного совершенствования человеческого общества находит горячих приверженцев как в самой предреволюционной и послереволюционной Франции, так и за ее пределами (и прежде всего в Германии). В 1750 г. Тюрго произносит свою знаменитую речь об успехах человеческого разума. Для Тюрго история человечества — это история его прогрессивного развития, постоянного движения к совершенству. «...Попеременно, — пишет он, — переходя от волнения к спокойствию, от добра ко злу, вся масса человеческого рода беспрерывно шествовала к своему совершенствованию» (185, стр. 87). Именно своим прогрессом отличаются, с точки зрения Тюрго, изменения социального характера от изменений, наблюдаемых в природе, где они составляют «круг всегда одинаковых переворотов».

Тюрго, как и Вольтер, признавал и защищал идею прогресса человечества, в то же время исходил из позиции неизменности человеческой природы. Для него существуют вечные, естественные законы, которые сами по себе внеисторичны, но которые действуют в исторически изменяющейся человеческой действительности. Исторический прогресс представляется Тюрго строго детерминированным, причинно-обусловленным процèссом (см. 185, стр. 51). Вместе с тем в этом необходимо-детерминированном процессе остается место для случайности, которая, по мнению Тюрго, играет огромную роль в прогрессе истории. Признавая как необходимость, так и случайность, их сосуществование в историческом процессе развития человечества, Тюрго, однако, не смог раскрыть диалектику их взаимоотношения. Характерной особенностью учения Тюрго о социальном прогрессе яв-

ляется понимание прогресса не как равномерного процесса совершенствования человеческого разума. Мысль о неравномерном развитии народов, о «неравенстве наций» очень занимала Тюрго. Он видит «бесконечное разнообразие» этого неравенства. «Нынешнее состояние Вселенной», пишет Тюрго, демонстрирует «одновременно все оттенки варварства и цивилизации», ибо одни народы в своем развитии вырываются вперед, другие остаются (см. 185, стр. 53). Тюрго не понимал прогресс и как прямолинейное движение к совершенству. Он подчеркивает, что «прогресс, хотя и неминуемый, перемешивается с частыми упадками благодаря событиям и революциям, прерывающим его...» (185, стр. 107). Исторический прогресс для Тюрго — это зигзагообразный процесс, где попеременно торжествует то добро, то зло.

Последователем Вольтера и Тюрго в разработке буржуазной теории общественного прогресса стал Кондорсе. В 1793—1794 гг. Кондорсе пишет (в подполье, скрываясь от суда Конвента) «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» (оставшийся незаконченным). История человеческого общества для Кондорсе — это история «прогресса человеческого разума» (107, стр. 4). Кондорсе, как и все французские просветители и материалисты, видел в социальном прогрессе прежде всего прогресс знаний. Однако этот прогресс знаний Кондорсе рассматривал в связи с историей человеческой общественной жизни вообще.

Утверждая, что прогресс общественного развития может быть быстрым, может быть медленным, но развитие никогда «не пойдет вспять», Кондорсе, как и его предшественники Вольтер и Тюрго, не считает, что общий прогресс общественного развития исключает периоды упадка, или регресса, в развитии. Он пишет, что «процесс разума не всегда вел общества к счастью и добродетели» (107, стр. 30). Во Введении к «Эскизу исторической картины прогресса человеческого разума» Кондорсе развивает мысль о противоречии истины и заблуждения, лежащем в основе социального прогресса, и о необходимом характере этого противоречия. Противоречивость прогресса, по Кондорсе, заключается в том, что в нем наряду с истиной имели место заблуждения. Заблуждения, которые «проникали, распространялись и увековечивались среди народов, составляют часть исторической картины прогресса человеческого разума»

(107, стр. 13). История прогресса разума, согласно Кондорсе, — это история «долгой и тяжелой борьбы» истины и заблуждений, «история зарождения, успеха и падения предрассудков». Характерной особенностью теории социального прогресса Кондорсе является стремление разработать определенную периодизацию общественного прогресса, выделить ряд (девять) эпох в истории развития человечества. В качестве основы, или принципа, своей периодизации Кондорсе берет уровень развития знаний и соответствующий ему уровень развития хозяйственной жизни.

Идеи Вольтера, Тюрго, Кондорсе о прогрессивном развитии человеческого общества были подхвачены, углублены и развиты в диалектическом отношении представителями передовой буржуазной идеологии в Германии— Лессингом, Гердером, немецкими романтиками (Фр. Шлегель). Так, уже в 1795 г. Фр. Шлегель выступил с положительной рецензией на сочинение Кондорсе «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума». Он не ограничился только поддержкой самой просветительской идеи бесконечного совершенствования. Он развил ее дальше в применении к истории развития искусства, сформулировав (в 1797 г.) принцип «внезапного скачка», «эстетической революции» как формы перехода от современного искусства к «объективно-прекрасному» искусству будущего.

Глава одиннадцатая

ДЕШАН

В книге «Предшественники гегелизма во французской философии», написанной в 1865 г. Эмилем Боссиром — первым ученым, в чьи руки попали обнаруженные тогда рукописи сочинений Леже Мари Дешана (1716—1774), доказывается, что в этих сочинениях содержатся все основные элементы гегелевской идеалистической диалектики и что скорее всего диалектика Фихте и Гегеля имела своим источником идеи Дешана, занесенные в Германию его последователями, бежавшими из Франции после революции. По-видимому, пишет Боссир, французский «эмигрант завез систему... Дешана в Германию» и эти идейные «зародыши попали затем в умы Фихте или Гегеля» (203, p. 231). Это заявление Боссира представляет собой, разумеется, курьез. К тому же вопреки категорическим утверждениям Боссира, что этот французский мыслитель XVIII в. был таким же решительным идеалистом, как и Гегель, основой системы Дешана является философский материализм. Совершенно бесспорно, однако, и то, что, хотя Дешан во многом разделял господствующие в XVIII в. антидиалектические представления, это не помешало ему выдвинуть и развить ряд глубоких диалектических идей.

В разработанной Дешаном философской системе исключительно важное место занимает учение о единстве противоположностей. Отношение противоположности, по Дешану, основное отношение действительности. Белое существует потому, что есть иные цвета, горячее — потому, что есть холодное, центростремительная сила — потому, что есть сила центробежная, свет — потому, что есть тьма, жизнь — потому, что есть смерть. Всякий покой есть более или менее движение, всякое движение — более или менее покой, всякая пустота — более или менее заполненность, всякая заполненность — более или менее пустота. Говоря о тенденциях, состояниях и т. п., которые и противоположны, и, образуя единство, неотделимы друг от друга, Дешан называет их про-

тивоположностями (opposés). Эти «крайности или противоположности составляют одно... и их единство есть середина (milieu)» (81, стр. 97). Они исключают друг друга не абсолютно, а относительно. По терминологии Дешана, каждая из них — противоположность другой, а не ее отрицание. Отрицанием (nigation) он называет лишь абсолютное отрицание (исключающее единство с отрицанием). Такое отрицание, всецело исключающее отрицаемое, он также называет contraire, что противоречит общепринятому смыслу этого слова. Что касается противоположностей (opposés), то, по словам Дешана, так как каждая из них содержит в себе другую, то любая из них есть «более или менее» другая. Эту мысль он выражает еще и так: данная противоположность есть не отрицание другой; а ее *«наименьшее утверждение»* (81, стр. 114).

Решительно отвергая номинализм, Дешан доказывает, что общее существует объективно, но не вне отдельных предметов, охватываемых данным общим, а лишь в них; а предметы эти существуют лишь в общем как его элементы. При этом общее понимается и как черты, общие какому-нибудь множеству вещей, и как само это множество вещей, и как упорядоченное множество — система, «коллектив», где элементы общего находятся в определенных отношениях между собой. Мир, Вселенная, природа, или, по терминологии Дешана, «Целое», не только состоит из таких «коллективов», но и сам есть «коллектив»: любой предмет (часть *Целого)* существует лишь в *Целом,* а *Целое* существует лишь в своих частях. В «Истинной системе», как именует свое учение Дешан, последовательно проводится диалектическая мысль о том, что общее существует лишь в единичном и через единичное, а единичное — лишь в общем и через общее; что каждая часть природы — результат прочих частей, а они в какой-то мере результат воздействий данной части. В тесной связи с этими положениями находится также настойчиво отстаиваемая Дешаном мысль, что природа, мир *(Целое)*—это совокупность *отношений:* между частями внутри «коллективов», между «коллективами», между миром в целом и его частями. При этом в «Истинной системе» отрицается существование неделимых вещей — «индивидов», сколь угодно малая частица состоит в свою очередь из частей, материя делима бесконечно.

Диалектической является проходящая через всю «Истинную систему» мысль о том, что любое целое («коллектив») всегда обладает характеристиками, каких не имеют его части. Это относится и к *Целому:* оно не является частью чего-нибудь, а вещи — части *Целого.*

Движение истолковывается Дешаном как непрестанные изменения, которым подвергается все во Вселенной. В универсальном целом нет ничего неизменного: «...каждая часть в нем в каждое мгновение более или менее отличается от самой себя; лишь оно (универсальное целое. — *В. Б.)* всегда остается тем же, всегда равное самому себе» (212, p. 78). Только в одном месте в какой-то период изменение совершается в меньшей степени, и мы говорим: этот объект сохранился. В другом же месте, в другое время изменение совершается в большей степени, и мы говорим: этот объект разрушился. Таков смысл формулы: все более или менее изменяется, все — от мельчайшей пылинки до гигантских небесных тел.

Исходя из того, что более или менее сложные материальные системы — это результат длинной цепи сменяющих друг друга изменений, Дешан решительно отвергает взгляд, будто в недельный срок в готовом виде были созданы вся флора Земли, вся ее фауна и человек. В природе совершаются длительные процессы превращения одних форм существования материи в другие. Это верно и в отношении объектов, которые принято считать неживой материей, и в отношении растений, животных, человека. «Все отдельные сущие выходят одно из другого, возвращаются одно в другое и представляют собой лишь различные виды универсального рода, виды, которые могут быть разрушены; так, например, наш земной шар может быть разрушен кометой или каким-нибудь другим крупным объектом лишь так, что из их разрушения происходят другие виды, более или менее похожие на разрушенные» (212, p. 91). В ходе развития одних животных видов из других когда-то возникла порода стадных животных; наличие пальцев и совместная охота привели их к переходу от животного состояния к общественному, человеческому. Так, пройдя через совершенно естественный, но длительный многоступенчатый процесс всевозможных изменений, животные превратились в людей. Процесс этот необратимый: вновь превратиться в животных люди не могут.

В свете сказанного трудно понять утверждение Ж. Тома и Ф. Веитури о «статичности» концепции Дешана, о том, что ей «недостает важнейшего элемента всякого диалектического рассуждения: становления, истории, опосредствования *бытия* и *небытия*» (212, p. 39).

Дешан считает большим достижением науки, если она постигает совпадение противоположностей, например установление геометрией того, что крайности, доведенные до последнего возможного предела, суть одно и то же. Но когда геометрия допускает существование абсолютно одинаковых тел, она, по мнению Дешана, делает допущение «бессмысленное», так как «двух совершенно одинаковых тел никогда не существовало», поскольку вообще «совершенного равенства... в природе нет» (212, p. 209).

Итак, в философской концепции Дешана мы сталкиваемся не только с диалектической трактовкой Универсума, *«Целого»* (диалектики общего и единичного, целого и части, изменения и качественной определенности), но и с обобщенным учением о единстве противоположностей. Это общее учение конкретизируется помимо сказанного в трактовке других проблем.

К их числу относится проблема соотношения необходимости и случайности, к которой Дешан подходит при обсуждении вопроса о регулярности изменений явлений действительности. В природе нет, по его мнению, ни абсолютно повторяющих друг друга тел, ни абсолютно повторяющих друг друга состояний одного и того же тела; нет в ней ни «в строгости точного равновесия», ни в строгости точного покоя. «Отсюда отсутствие в природе всецело регулярного течения событий» (212, p. 209). Регулярность событий обязательно имеет место, но осуществляется в каждом из них лишь «более или менее». Отклонения от этой регулярности естественны, как и сама регулярность. Утверждая, что все совершается по присущим природе законам, Дешан не разделяет взгляда Спинозы и энциклопедистов, что в природе нет ничего случайного, что всякий факт в ней предопределен. По Дешану, природа в целом — «бытие необходимое», а каждое событие в ней «менее необходимо», более или менее «случайно». Вера же в фатальную предопределенность любого единичного явления, в то, что дни наши сочтены и ничто их не может ни удлинить, ни сократить и т. п., — вымысел религии, внушаемый людям, чтобы

предотвратить их недовольство. Двигаясь как бы на ощупь в поисках решения этой проблемы, Дешан приближается к диалектической мысли о том, что закон, необходимость реализуется лишь для множества событий, каждое из которых случайно, более или менее отклоняясь от закона.

Диалектические идеи возникают в философии Дешана, когда он пытается истолковать отношение между видимостью и реальностью. В *Целом* «все обладает большей или меньшей реальностью, то есть существует более или менее реально» (81, стр. 98). Входя друг в друга, противоположности «реальность» и «видимость» пребывают в любой вещи «более или менее». Эти противоположности совпадают: *«реальность* и *видимость* суть одно и то же, так как видимость есть лишь наименьшая *реальность»* (81, стр. 98).

Дешан обстоятельно обосновывает положение, что все мертвое есть более или менее живое, а все живое — более или менее мертвое. Относительно взгляда, что во время смерти человека «происходит отделение души от тела», он заявляет, что доказал «абсурдность» этой точки зрения, «порожденной незнанием сущности вещей и нашими нравами», и прибавляет: «Смерть — лишь крайне чувствительное изменение, происходящее в нас вследствие разъединения наших частей... Это смерть физической души, каковой является всякий живой человек. Но это вовсе не отделение (души от тела), о котором я только что говорил и которое было измышлено лишь на основе религии» (212, стр. 213).

Та же диалектическая устремленность видна в дешановском понимании отношения категорий причины и следствия.

«Причина и следствие, — говорит он, — суть два коррелята, обладающие существованием только один через другого» (81, стр. 102). На вопрос, как может причина сына — отец — существовать через свое следствие, через своего сына, Дешан отвечает: не будь у него сына, этот человек не был бы отцом; сын лишь потому сын, что имеет отца, а отец лишь потому отец, что имеет сына.

Но как бы ни понимал Дешан отношение «причина — следствие» в отдельных частях мира, в применении к миру в целом он однозначно и с непоколебимым постоянством отстаивает спинозовское «мир сам себе причина» и те диалектические следствия, которые вытекают из

этого тезиса. Если все, из чего складывается мир, — его следствия, то сам мир — следствие всего, из чего он состоит. Он, следовательно, и причина, и следствие. Ни мир не может предшествовать своим частям, ни они не могут ему предшествовать.

Продуктивность этой диалектической концепции причины и следствия видна из того, что она оказывается теоретическим основанием отрицания креационизма, веры в творца и в предначертания провидения. Эти предначертания, говорит Дешан, такая же нелепость, как и слова «до сотворения мира». Ведь «вполне разумно» спросить: кто создал творца, существовавшего до создания мира? А на этот вопрос нет разумного ответа, ибо «творец и творение — одно и то же. Целое точно так же существует через свои части, как эти части существуют через него самого» (81, стр. 102).

Уже изложенное не оставляет сомнений в том, что «Истинная система» Дешана — учение, в котором диалектические идеи получили весьма значительное и многостороннее выражение.

Этот вывод становится еще убедительнее при более внимательном рассмотрении упоминавшейся выше фундаментальной для построения Дешана категории *«Целое»,* которую можно было бы характеризовать как *концепцию Целого,* так как с этой категорией связаны все прочие категории системы Дешана. Диалектика этой концепции заставляет нас видеть в Дешане (не в том историческом смысле, который имел в виду Боссир, а в плане логического предшествования) мыслителя, предвосхитившего некоторые существенные моменты диалектического построения Гегеля, а именно самое начало его «Логики» (диалектику «бытия» и «ничто»).

Первоначально вся Система Дешана выглядела так, как она была выше очерчена: ее венчала одна категория, охватывающая все сущее, — Целое. Но затем Дешан нашел, что существующая во множестве своих модификаций субстанция Спинозы состоит тем самым из частей, «потому что можно сказать о ее частях, что они ее модификации» (211, p. 241.) Эта субстанция (или *Целое,* как ее назвал Дешан) едина, ибо является объединением своих частей. Но раз это бытие *«едино,* оно не *единственно,* ибо кто говорит — *единственное,* говорит о бытии, отрицающем любую другую вещь, кроме самого себя; в то время как единое бытие полагает другие су-

щие, кроме себя, полагает каждую из своих частей» (211, p. 241). Отсюда Дешан заключает о несостоятельности положения, что одна и та же субстанция неделима, «существует лишь в себе» и в то же время проявляется во множестве модусов. Автор «Истинной системы» приходит к решению, что существует не одна, а «две субстанции, одна модифицируемая, а другая немодифицируемая; одна *единая,* а другая *единственная»* (211, стр. 242), что рядом с Целым (le tout) имеется еще *Всё* (tout).

В противоположность *Целому,* представляющему единство множества частей, каждая из которых бесконечно делима, Всё «не есть делимая масса отдельных сущих, но масса без частей», абсолютно однородная (212, p. 88). *Целое* существует только в своих частях, только через них; *Всё* не существует ни в чем ином, а лишь в себе, это — «существование в себе (en soi)»; оно — нечто «существующее не через что-либо другое, а через самого себя (par soi-même)» (81, стр. 44). *Целое — это* множество отношений («относительное существование»), *Всё* — вне всяких отношений («существование безотносительное»), О *Целом* утверждается, что оно — материя, движение, причина, следствие, полнота, пустота и т. д., — это «положительное существование». *Всё* «является отрицательным существованием» (212, стр. 90): о нем можно лишь отрицать все то, что утверждается о *Целом. Всё* — не причина, не следствие, не творец, не творение, не полнота, не пустота, не движение, не реальность, не видимость, не материя (а нечто нематериальное), не конечность (а нечто бесконечное). Являясь отрицанием Целого, материи, мира, природы, *Всё* есть отрицание всякой реальности, всякого «чувственного существования», т. е. *Ничто* или *Небытие* (le neant).

Впрочем, Дешан не абсолютизирует этот дуализм. По-своему прочитав «Этику» Спинозы, он окольным путем восстанавливает монизм, объявляя, что *Целое* и *Все-Ничто* — неотделимые друг от друга противоположности, что *Все-Ничто* столь же необходимо полагает, утверждает *Целое,* как и отрицает его, вследствие чего это *Все-Ничто* «представляет собою само противоречие (la contradiction tёше)» (212, p. 91). И поскольку, дойдя до понимания этого *Всего,* которое есть *Ничто,* разум наталкивается на это противоречие, он больше ничего постигать не может. Таким образом, Дешан пытается раскрыть

взаимное проникновение противоположных категорий. Правда, свои диалектические соображения относительно категории *Всё* Дешану не удалось связать с обстоятельно разработанной им категорией *Целого.* Чувствуя, что единство противоположностей, их переход друг в друга в материальной действительности и в понятиях как-то связаны между собой, Дешан, однако, присоединив к *Целому Всё,* не делает отчетливого различения между диалектикой реального мира и диалектикой понятий. Это придает его рассуждениям обо *Всём* идеалистический характер.

Защищая (в переписке с Робине) категорию *Всё,* он восклицает: «Неужели возможно конечное без бесконечного, время без вечности, единое без единственного, положительное без отрицательного?» А на возражение, что у нас нет даже понятия «ничто», Дешан отвечает: если бы мы его не имели, мы и словом бы этим не пользовались, а мы им пользуемся на каждом шагу.

Соображениям этим нельзя отказать в резонности. Но и *Целое,* и его части в том виде, в каком они описаны у Дешана, содержат в себе бесконечность так же, как и конечность: уже здесь имеется единство конечного и бесконечного. Из всего, что Дешан сообщает о *Целом,* охватывающем весь мир, из отрицания им иного, потустороннего мира необходимо следует, что *Целое* не только едино, но и единственно. В каждой паре противоположностей (как они изображены в «Истинной системе») налицо единство положительного и отрицательного. *Целое,* таким образом, оказывается самодостаточным, и не видно, откуда возникает необходимость в особом «отрицательном существовании». Что касается повседневно употребляемых выражений «всё» и «ничто», то здесь, оставаясь в пределах *Целого,* можно сказать словами Дешана: это всегда более или менее всё, более или менее ничто. Разумеется категория *Всё* — не пустая абстракция, но когда она трактуется как отрицание любой реальности, отрицание любых отношений, любых противоположностей, любого движения, как отрицание, которое существует само в себе и через себя, то увязать это с материалистической концепцией *Целого* нельзя.

Диалектика в учении Дешана сочетается с антидиалектическими мыслями. Вот пример. В ряде мест «Истинной системы» признается наличие крупиц истины во взглядах, являющихся заблуждением; но в этом сочине-

нии об истине говорится также: «Напрасно нам кажется, что... та или иная идея дает ее в большей мере, чем другая. Истина — выигрышный номер: самые близкие к нему номера — такие же проигрышные, как и самые далекие» (212, p. 156). Еще пример. Дешан категорически заявляет, что найденная им истина столь окончательна, что после того, как люди ее поймут и сделают все вытекающие из нее практические выводы, на протяжении всей последующей истории не понадобятся никакие дальнейшие исследования, даже размышлять особенно не понадобится. Просто каждое поколение будет усваивать эту навеки установленную и не нуждающуюся в совершенствовании истину. Дешан выступает как антидиалектик, метафизик (в общепринятом у нас смысле этого слова), когда он интерпретирует *Всё* как голое, абсолютное отрицание реальности, движения и т. д.,— а такие места в «Истинной системе» есть.

Дешан пишет, что исследуя *Целое,* он долгое время «не замечал» *Всего.* Но когда он «заметил» эту категорию, сумел ли он ее вписать в свою систему? В своей диалектической и антидиалектической интерпретации она оказалась введенной ad hoc: в таком смысле она применяется лишь при обсуждении ее отношения к Целому. При обсуждении всех прочих вопросов — гносеологических, онтологических, социально-политических — понятие «отрицательного существования» не только не применяется в «Истинной системе», но даже не упоминается. Это признает сам автор «Системы»: *«Всё,* будучи познано, не играет никакой роли в доказательстве истины, ибо к последнему может быть применено только относительное существование» (81, стр. 97).

Следует отметить, что истолкование *Всего* в «Истинной системе» в ряде случаев не носит идеалистического и антидиалектического характера, далеко не всегда в ней эта категория выглядит как чуждая *Целому* пристройка. В «Системе» неоднократно повторяется, что *Всё* и *Целое* — два аспекта одного и того же существования. В переписке с Робине Дешан так раскрывает эту формулу: «Имеется два способа рассмотрения существования в себе и в том, из чего оно состоит. Если рассматривать его в себе, оно — *Всё,* не предлагающее частей; если рассматривать его в том, из чего оно состоит, оно — *Целое,* предлагающее части» (82, стр. 366). *Всё* и *Целое* — это одно и то же: в первом случае имеет место

отвлечение от частей бытия, во втором — это отвлечение не производится.

Неотделимые друг от друга стороны действительности получают в категориях *Всего* и *Целого* одностороннее выражение. Независимость *Всего* от частей «есть лишь абстракция и ничем иным быть не может» (82, стр. 365—366), поскольку *«Всё, Целое* и его части неразделимы и по необходимости существуют все вместе» (82, стр. 365—366). В таком истолковании *Всё* и *Целое* сливаются, за обеими категориями обнаруживается один и тот же материальный мир. «Эта совокупность... положительная и отрицательная... составляет ли она одну массу, составляет ли она одно целое тело? Да... Но, скажут, дайте ее нам ощутить раз она является телом». Этого, разъясняет Дешан, сделать невозможно: ни увидеть, ни осязать эту «массу», это «тело» нельзя. Ее можно лишь постичь разумом, «чувствами согласованности и гармонии», а не тем или иным отдельным органом чувств. «Она — вы, она — я, она — все, что существует, и представление о ней — тоже она. Я, будучи ею, раскрываю ее» (82, стр. 367).

Итак, человек—та частица материального мира, которая этот мир познает, и само человеческое познание принадлежит этому миру, есть его часть, ибо посюсторонний, реальный мир — единственное существование, вне которого ничего нет. Но приписывание миру (сторонами которого является *Всё* и *Целое)* разумности, всеведения, милосердия, короче — вера в то, что мир — бог, «вносит только ряд несообразностей, а следовательно, и всякого рода трудности. Для того чтобы найти *единое* и *единственное* бытие, нужно выйти из лона материи, но не следует совсем уйти из нее» (81, стр. 90). Это разъяснение опровергает формулировки, в которых *Всё* характеризуется как пребывающее вне реальности, вне чувственного мира.

Конечно, идеалистические высказывания Дешана нельзя рассматривать как прихоть автора «Истинной системы». На воззрениях просветителей XVIII в. лежит печать изучения достижений современных им естествознания и общественных наук, печать атмосферы салонов, где эти воззрения оживленно обсуждались. На взглядах Дешана — печать ортодоксально-католической выучки, печать монастырской атмосферы, которой он дышал всю свою сознательную жизнь (лишь изредка отлучаясь в за-

мок д'Аржансонов). Когда мы знакомимся с высказыванием Дешана о *Целом, Всём* и *Ничём,* перед нами мысли, напоминающие идеи платоновского «Парменида». Трудно сказать, с влиянием каких источников мы здесь имеем дело. Скорее всего Дешан отправлялся не непосредственно от знаменитого диалога Платона, а от воспринявших идеи диалога мыслителей средневековья и Возрождения. Сам автор «Истинной системы» заявляет: «До меня никогда, очевидно, не писали, не говорили, не думали, что *всё* и *ничто — одно и то же*» (212, p. 96), но он категорически отрицал какую бы то ни было связь своей системы со спинозовской.

Но недаром деятели Просвещения, ознакомившиеся при жизни Дешана с его системой, указывали на присущий ей спинозизм. Современный исследователь Поль Верньер находит, что если в совпадении противоположностей, пронизывающем все рассуждения автора «Истинной системы» об общностях, «коллективах», слышатся отзвуки средневековой мысли — Дунса Скота и Николая Кузанского, то никаких следов влияния Декарта или Лейбница на Дешана незаметно: «Единственный властитель его дум — Спиноза, и современники на этот счет не заблуждались» (252, p. 657—658). Эта в общем справедливая мысль содержит, однако, известное преувеличение. Трудно начисто отрицать влияние Декарта в учении о врожденных идеях, об отсутствии абсолютной пустоты, о «вихрях» (а все это налицо в «Истинной системе»), Но несомненно, что глубокая печать спинозизма лежит на дешановской концепции. В «Истинной системе» нашло отражение влияние и пантеистических и диалектических идей средневековья и Возрождения, и рационалистических концепций Спинозы и Декарта; в ней явственно чувствуется также, несмотря на острые разногласия Дешана с энциклопедистами, влияние французских материалистов XVIII в.

Но Дешан переплавил этот разнородный идейный материал, разработав оригинальное философское учение. И отнюдь не исключено, что не только просветители оказали на него определенное влияние, но и его общение с- ними наложило свой диалектический отпечаток на творчество некоторых из них. Представляется, что есть основания для такого предположения в отношении следующих высказываний самого близкого Дешану среди просветителей философа— Дидро: «Бесконечная цепь

маленьких животных (d'animalcules) в атоме, находящихся в состоянии брожения, точно такая же бесконечная цепь маленьких животных в другом атоме, который называется Землей! Кто знает породы, которые сменят ныне существующие? Все изменяется, все исчезает, только целое остается...» (83, стр. 129). «Всякое животное — более или менее человек; всякий минерал — более или менее растение; всякое растение — более или менее животное... Всякая вещь... есть более или менее земля, или воздух, или огонь, более или менее то или другое царство» (83, стр. 134). «А вы говорите об индивидах, бедные философы! Оставьте ваших индивидов и отвечайте мне. Существует ли в природе хбть один атом, безусловно похожий на другой?.. Нет... Разве вы не согласны, что все в природе взаимно обусловлено и невозможно допустить, чтобы в цепи вещей недоставало одного звена? Что же вы *хотите сказать своими индивидами? Их нет,* их нет и в помине... Есть только один индивид — целое. В этом целом, как в машине, как в каком-нибудь животном, есть одна какая-нибудь часть, которую вы назовете так или иначе, но, называя эту часть целого индивидом, вы поступаете неправильно, как в том случае, когда даете название индивида птичьему крылу, перу от крыла...» (83, стр. 135).

Это провозглашение мыслей, поразительно напоминающих диалектические идеи «Истинной системы», представляет собой фрагменты из «Сна Даламбера»; он писался как раз в те осенние месяцы 1769 г., когда, встретившись с Дидро, Дешан обстоятельно познакомил его со своим учением, вызвавшим восхищение у главы энциклопедистов (214, p. 127—128, 245—246).

Дешан находился в хесных контактах и в переписке с другим французским просветителем — Жаном Батистом Рете Робине (1735—1820). Есть известная закономерность в том, что такие контакты были установлены: два мыслителя составляют как бы некую особую группу в среде французских просветителей второй половины XVIII в. Им обоим присуще повышенное стремление к логизированию, к анализу сугубо отвлеченных проблем, к связи с метафизическими (не в смысле антидиалектики, а в аристотелевском смысле спекулятивной концепции системами. Если Дешан тяготел в этом смысле к Спинозе и стоял в известной зависимости от его системы, то Робине подвергся сильному воздействию философии

Лейбница. Эти зависимости, как и все умонаправление двух французских просветителей, способствовали — наряду с общими, социологическими факторами — тому, что в их философии возникали своеобразные диалектические идеи. Мы видели их наличие в философии Дешана.

Что же касается Робине, о котором еще Маркс сказал, что он «тот французский материалист, который больше всех сохранил еще связь с метафизикой и за это удостоился похвалы Гегеля» (1, т. 2, стр. 145), то его диалектика выражалась как в общей идее противоречивого характера бытия, в убеждении, что существует и действует некий универсальный закон уравновешения добра и зла, положительного и отрицательного, так и в особенности в концепции сходной активности, самопродуктивности материи в исходном ее элементе — живом атоме «анималькуле», которую можно рассматривать как истолкованную биологически-гилозоистически «монаду» Лейбница.

Впрочем, это истолкование одной из генеральных диалектических идей Лейбница было у Робине достаточно самостоятельным и органичным. Положив эту мысль в основание своего взгляда на мир, Робине приходил к эволюционному взгляду, рассматривая мир в процессе становления от элементарных, исходных прототипов до самого сложного образования — человека. Тем самым Робине высказывал диалектическую идею спонтанности жизнедеятельности материи, идею историзма, связи всех форм природы, т. е. идею единства мира в его эволюции.

Эти диалектические идеи Робине вызвали известное сочувствие Дидро и были сходны с некоторыми его взглядами (в частности, со взглядом, по которому свойство отражения лежит в самом основании материи; выше мы видели также, что и Дидро говорил о «маленьких животных» как о неких «атомах» живой природы, что весьма близко к «анималькулам» Робине). Сходства эти были настолько велики, что первоначально авторство анонимно вышедшего первого тома сочинения Робине «О природе» приписывали Дидро.

Диалектические идеи Робине оказали также влияние на натурфилософию Шеллинга, на них обратил внимание Гегель. Гегель «удостоил похвалы» философию Робине именно за ее диалектичность. В идее единства добра и зла и вытекающего из их взаимосвязи побуждения кдей-

ствию Гегель видел «намек на более глубокое воззрение, что всякая деятельность осуществляется только через противоречие»; Гегель положительно оценил предположение Робине «о существовании всеобщей органической жизни и единообразного способа возникновения» *и* считал, что «в этой философии встречаются великие представления о конкретном единстве, находящиеся в противоречии с абстрактными метафизическими определениями рассудка» (61, т. XI, стр. 395).

Таким образом, Гегель не только заметил и одобрил в философии Робине ее диалектические устремления и идеи, но и высоко оценил критику им метафизической методологии философов XVIII в.

Глава двенадцатая

РУССО

Страстный обличитель пороков феодализма, критик христианства, поборник устройства общества на разумных началах, соратник французских энциклопедистов, Жан-Жак Руссо (1712—1778), несомненно, принадлежит к замечательному кругу людей, которые во Франции «просвещали головы для приближавшейся революции» (1, т. 20, стр. 16). Вместе с тем к особенностям его воззрений относят такие черты, как двойственное отношение к цивилизации, критика прославляемого просветителями буржуазного прогресса, проницательное усмотрение в непреложной для прочих просветителей основе существования человека — в частной собственности — источника неравенства между людьми и корня социальных зол, выдвижение принципа *народоправия* в противовес идее *просвещенного государя*. Руссо принадлежит к просветительству антиномичным образом. Специфику его как просветителя составляет нечто идущее как бы вразрез с «родовым признаком» направления, к которому он принадлежит (что подпадает под тезис Спинозы об определении как отрицании). В художественном творчестве он выступает как представитель сентиментализма и «отец романтизма», т. е. такого течения, идеология которого с начала XIX в. нередко принимала из-за превознесения *воли* и чувств над рассудочностью отчетливо выраженную антипросветительскую направленность. То, что не очень-то вязалось с основным строем просветительского сознания, оказалось развитием его. Имя Руссо не без основания связывают с кризисом, пережитым просветительской идеологией, у Руссо она действительно достигла критического пункта, от которого началось ее критическое орошение к себе.

Это отчетливо видно в «Рассуждении о науках и искусствах» (1750), где автор своими так называемыми «парадоксами» дразнит просветительское самомнение, предвещая последнему появление опасной для него ан-

тиидеологии, если оно не преодолеет односторонности своего здравомыслия.

Моральный пафос служит Руссо отправным пунктом для критики нарождающегося буржуазного миропорядка — для выявления противоречивости его идеологии и лицемерия складывающихся в нем отношений между людьми. *Простой моральный такт Руссо* (так охарактеризовал его внутреннюю установку Маркс) подсказывает ему, что бытие человека в этом «лучшем из миров» не соответствует его подлинной человеческой сущности, что человек, каким он выявляется также и из просветительской концепции, не только не таков, каким он должен быть согласно своей истинной природе, но и представляется (и другим и самому себе) не тем, что он есть на самом деле.

Не мотивами скептической настроенности установлено у Руссо резкое различение на бытие и видимость. Сама человеческая действительность на определенном, фиксируемом им этапе развития являет их разведенность и жестко навязывает эту раздвоенность, так что «люди уже не решаются казаться тем, что они есть» (158, стр. 13), «стало выгоднее притворяться не таким, каков ты есть на самом деле» (158, стр. 81). Индивид стал нуждаться в репутации, он придает теперь значение тому, как на него смотрит остальной мир, он уже не решается опросить у себя, что он собой представляет, но вопрошает у других, «он может жить только во мнении других, и, так сказать, из одного только их мнения он получает ощущение собственного существования» (158, стр. 97); он постоянно живет «вне себя». Познавая эту пустую и обманчивую внешность, он познает, собственно, то, что не есть он сам. При этих условиях ориентированность на внешние предметы и устремленность ко 'все большему приращению познаний лишь отдаляют человека от самого себя. «Чем больше накапливаем мы новых знаний,— с сожалением отмечает Руссо,— тем более отнимаем мы у себя средств приобрести самое важное из всех; так что по мере того, как мы углубляемся в изучение человека, мы в известном смысле утрачиваем способность его познать» (158, стр. 40).

Непрестанному распространению знания вширь, приращению знания полагается качественный предел: «объективное» познание схватывает лишь внешность, «кажимость» и не достигает самого предмета, потому

что «быть и казаться — это отныне две вещи совершенно различные» (158, стр. 81). «Объективный», сторонний наблюдатель, говорит Руссо, составил бы о современных людях представление как раз обратное тому, что они представляют собой в действительности. И то же самое при объективном способе самопознания: человек познает себя внешним самому себе. Поскольку все сводится к внешней стороне вещей, то лицо как бы срастается с маской и личность утрачивает специфическое достоинство, за личность признается личина. Заангажированный исключительно внешним бытием и погруженный в него, человек приходит к заключениям о том, что внутренние ценности — это химера, что нет добродетели, а есть выгода (Вольтер), что люди волки и потому могут со спокойной совестью пожирать друг друга, что достоинство человека измеряется тем, сколько за него можно заплатить (Гоббс) и т. д. Человек отчуждается от своих живительных нравственных корней.

Без действительного нарушения уравновешенности душевного состояния односторонним тяготением к *внешнему* в ущерб *внутреннему* не могло бы появиться нравственного томления, беспокойства, внутреннего возмущения, тоски человека по соответствию самому себе, по гармонии с собой, стремления «уйти в самого себя и прислушаться к голосу своей совести» (158, стр. 30). Через Руссо как бы заговорила «совесть» Просвещения, заглушаемая у других его представителей буржуазной практикой применения просветительских идей. Заметим, что просветительское сознание, как таковое, чурается интроверсии, интроспекция ему «не к лицу». Однако, как это с очевидностью подтверждается трактатом «О происхождении и основаниях неравенства между людьми» (1754), древнее изречение «познай себя» имеет для Руссо смысл познания своей человеческой природы, своего происхождения и означает не интроспекцию, а такое самоуглубление, через которое человеку открывается его история, диалектика становления его таким, каков он теперь есть и каким он должен быть. Один из корней руссоистской диалектики — в этике.

* Если Просвещение, проектируя человеческий мир по своему образу и подобию, стремилось образумить человека, то, по мнению Руссо, дело заключается скорее в очеловечении разума. Часть его аргументов направлена не против разума, как такового, а против опреде-

ленной его формы, которая враждебно противостоит человечности, нравственности. Руссо уверен, что в более широкой перспективе эта противопоставленность снимается: силою разума можно приобщиться добродетели (158, стр. 67). Но как понять более общие тезисы типа: «Состояние размышления — это уже состояние почти что противоестественное» (158, стр. 51)? К ним нельзя прийти помимо «состояния размышления». Выясняя специфику позиции, являющей подобного рода парадоксы, мы находим, что просветительский «светоч разума» ориентирован на внешний мир и готов рассеять мрак повсюду, «о не в себе самом. Для себя он остается темен. А Руссо такой же свет направляет на «тьму разума».

Картезианский *метод сомнения* сделал рассудок критичным по отношению ко всякому привходящему в него содержанию, но не к себе самому. Cogito («мыслю») — последнее основание, не вызывающее у Декарта сомнений, самодостоверная для него истина. Руссо распространяет метод сомнения на саму форму мыслящего рассудка и показывает, что, выступая против предрассудков, рассудок сам в то же время покоится на одном из них — на мнении о собственной непогрешимости. Испытывая метод рассудка на нем же самом, Руссо не отвергает рассудка, а, напротив, интенсифицирует и оживляет его. К мнению рассудка о непререкаемости своего авторитета в деле утверждения истины — непроанализированному, принятому «на веру» (что является, конечно, внутренним недостатком рассудка, его неполнотой и не соответствует его природе: опираться не на веру, а на расчлененное знание) — присоединяется отличное от его «самомнения» еще одно мнение о нем. Оба мнения, со-мнения, одинаково рассудочные, расчленяют содержание представления рассудка о себе самом, порождают антиномии, благодаря чему появляется специфическая форма движения рассудка к разуму.

Это возведение первого ко второму по существу критично. На языке рассудка Руссо рассказывает о противоречивости не только просветительских ценностей, *безоговорочно* признававшихся положительными, но и самого рассудка. Разум в форме рассудка, провозглашаемый просветителями сущностью человека, оказывается способным перечить самому себе — не только освещать противоречия, но и «светиться через противоречия».

Эта способность положена у Руссо в основу его концепции человека. Сущностью человека является свобода, способность повиноваться или противиться велению природы. В определении «человека» как свободного существа зафиксирована его общая природа. В первоначальном состоянии он не отрывался от этой своей сущности, но теперь он несвободен — это осязательный факт. «Человек рождается свободным, но повсюду он в оковах. Как совершилась эта перемена?» (158, стр. 152). Руссо определенно встает на единую точку зрения в трактовке противоположностей двух последовательных состояний и стремится дать рациональное и естественное объяснение перехода от одного к другому: необходимо предположить в самой человеческой природе способность ее реализации не только в соответствии с собою, но и в противоположности себе самой. Если верно, что у человека в ходе его развития могли появиться желание и возможность выйти из первоначального состояния, «то винить в этом надо бы природу, а не того, кого она таким именно создала» (стр. 62). Недаром почти век спустя после написания «Рассуждения о происхождении неравенства» Руссо предметом особого внимания Маркса стало именно «то, что человеческая сущность *опредмечивается бесчеловечным образом,* в противоположность самой себе» (2, стр. 626).

Итак, Руссо решается изобразить современное состояние, ситуацию человека в гражданском обществе как превращенную форму естественного состояния и представить это превращение, трансформацию одного в другое как естественный процесс в его необходимом и закономерном развитии. Здесь его учение «почти нарочито выставляет напоказ печать своего диалектического происхождения» (1, т. 20, стр. 143). До сколько-нибудь значительной эксплицитной разработки диалектики как философского метода (в середине XVIII в. условия для этого еще не созрели) Руссо прямо приступает к применению ее и дает высоко оцененные Энгельсом образцы диалектического подхода.

«Первоначальное состояние» признано у Руссо естественным не потому, что во имя него следовало бы отречься от достижений цивилизации, а потому, что в нем люди независимы друг от друга, живут в согласии со своей собственной и окружающей природой. Они отличаются от других животных способностью к само-

совершенствованию, и эта способность выводит их из полуживотного состояния. Коренной перелом в развитии человеческой природы Руссо связывает с появлением частной собственности. Появилась собственность — исчезло равенство. В этом новом качественном состоянии свобода, сущность человека, приняла отчужденную форму и в ней как в своем «инобытии» утратила свою первоначальную целостность, распалась на противоположности: «господство» и «подчинение» («повиновение»), Оба эти момента принадлежат системе отношений, несовместимых с первоначальной свободой. В самом деле, «очень трудно привести к повиновению того, кто сам отнюдь не стремится, повелевать, и самому ловкому политику не удастся поработить людей, которые не желают ничего другого, как быть свободными» (158, стр. 93). С другой стороны, в гражданском обществе вообще нет свободных, в известном смысле все — рабы: каждый позволяет угнетать себя лишь постольку, поскольку сам больше дорожит господством, чем независимостью, и соглашается носить оковы, чтобы иметь возможность в свою очередь налагать цепи на других. Отношение господина к покоренному не остается однонаправленным (подобно причинному), а с необходимостью развивается в более сложное *взаимоотношение,* имеющее результатом зависимость господина от раба,— это процесс раскрытия того факта, что господин уже «в себе» несвободен.

Отношение человека к природному предмету вполне сопоставимо у Руссо с отношением человека к другому человеку и к самому себе. Местами он даже не находит нужным проводить особое различие между природой (сущностью) человека и окружающей природой. Для него насилие над внешней природой, в которое выливается систематическое преобразование и подчинение ее, есть коррелят и проекция преобразующейся, точнее, преобразуемой человеком собственной природы (сущности) человека: «Подобно тому как, чтобы установить рабство, пришлось совершить насилие над природой, так и для того, чтобы увековечить право рабовладения, нужно было изменить природу» (158, стр. 89). Стремление к господству над природным миром (возводимому просветительством в «священное право»), покорение природы, подчинение ее уже предполагает, что первоначальная сущность самого человека претерпела корен-

ные изменения. Основной «клеточкой» нового состояния стал собственник. Он стремится лишить природный предмет его самобытности, присвоить себе его самостоятельность, подчинить своей власти, превратить в собственность. О «задушевной слитности» с природой в этом состоянии уже не может быть речи: человек теперь противостоит природе. Насилие над ней есть одновременно и насилие над человеческой природой, человека над самим собой. Просветительство упускает этот момент из виду. Природный предмет, казалось бы «безответный», оказывает обратное воздействие и как бы мстит за приниженность своему властелину: человек оказывается «подвластен, так сказать, всей природе, и в особенности себе подобным» (158, стр. 81). Тем самым Руссо лишь разъясняет просветительский тезис о том, что природа побеждается подчинением ей, — тезис, не до конца понимаемый самими его восторженными провозвестниками. Руссоистское мышление оборачивается против просветительского не потому, что отходит от позиции последнего, а потому, что последовательнее развивает ее, глубже раскрывает ее смысл.

Способность человека к самосовершенствованию, которая вывела его из состояния дикости, стала одновременно и источником всех его несчастий: «именно она, способствуя с веками расцвету его знаний и заблуждений, пороков и добродетелей, превращает его со временем в тирана самого себя и природы» (158, стр. 55). Эта человеческая способность с энтузиазмом признается и просветителями, но принимается только в абстрактной ее форме, вне качественного ее изменения, вне развития: самосовершенствование всегда означает благо, прогресс и т. п. и нигде не ставится под сомнение, тогда как у Руссо как раз современная форма самосовершенствования человека вызывает сомнение: он находит, что с появлением частной собственности «дальнейшее развитие представляет собою по видимости шаги к совершенствованию индивидуума, а на деле — к одряхлению рода» (158, стр. 78), т. е. что прогресс есть одновременно и регресс: человек впадает в состояние более низкое, чем то, из которого вышел. В этом новом качественном состоянии самосовершенствование выступает, в противоположность самому себе, как самодеградация. То, что цивилизовало людей, привело также и к упадку рода. Прогресс выступил в антагонистичной самому себе форме.

Таким образом, социальное развитие понято у Руссо по сути диалектически — не как монотонное увеличение, наращивание одного и того же качества, а как переход в новое качество, в свою противоположность, как внутреннее расщепление первоначального единства на противостоящие ему, а также друг другу и самим себе и превращающиеся друг в друга моменты. Таков смысл «тавтологичного» на первый взгляд руссоистского выражения: «развитие способности к самосовершенствованию».

При всем своем критическом отношении к новому, гражданскому состоянию Руссо все же рассматривает его в целом как шаг человечества вперед, потому что в нем под маской отчуждения получает свое действительное развитие подлинная человеческая сущность. В этой отчужденности человек оказался в интенсивном разладе с самим собой, стал не равен самому себе. Но к первобытной «безмятежности духа» возврат невозможен, исторический процесс необратим — нельзя «ни вернуться назад, ни отказаться от злосчастных приобретений» (158, стр. 82).

В выявлении контрастов и парадоксов цивилизованного мира у Руссо нет недостатка. Но это не значит, что он призывает «встать на четвереньки», «вернуться в леса и жить с медведями». «Такой вывод,— говорит он,— вполне в духе моих противников» (158, стр. 104). Руссо, напротив, делает революционные выводы относительно ситуации человека в гражданском обществе. Когда человек не равен самому себе, тогда существует неравенство и в отношениях между людьми. Руссо поднимает вопрос об установлении равенства среди людей, прежде всего политического, выдвигая его как общечеловеческое требование.

«Народы поставили над собою правителей, чтобы защитить свою свободу, а не для того, чтобы обратить себя в рабов» (158, стр. 87). Каким же образом может политическая власть превратиться в нечто противоположное своему первоначальному назначению? Чтобы понять такое превращение, говорит Руссо, нужно иметь в виду, что «пороки, которые делают необходимыми общественные установления, сами по себе делают неизбежными и те злоупотребления, которым они открывают дорогу» (158, стр. 92). При возможности злоупотреблений властью, основанной на законах, она легко

превращалась во власть неограниченную. При деспотизме неравенство достигает высшего предела и превращается в свою противоположность: перед деспотом все равны, именно, равны нулю. Общество как бы возвращается к своей отправной точке; но то было естественное состояние в чистом виде, а это новое естественное состояние — плод крайнего разложения.

Теперь мы видим, что «снятие» неравенства осуществилось на чуждой равенству основе — на деспотизме (в диалектическом материализме это называется «преодолением противоположности в рамках противоположности»), Но деспот остается повелителем лишь до тех пор, пока он сильнее всех. «Как только люди оказываются в силах его изгнать, у него нет оснований жаловаться на насилие... Одной только силой он держался, одна только сила его и низвергает. Все, таким образом, идет своим естественным путем» (158, стр. 96). Новые перевороты должны, по мысли Руссо, привести к равенству людей. Но это будет уже не первобытное, стихийно сложившееся, а более высокое, политическое равенство.

Энгельс находит в данном случае поразительное сходство способа рассуждений автора трактата «О происхождении неравенства» с Марксовыми положениями в «Капитале» об экспроприации народной массой немногих узурпаторов. Более того, говорит Энгельс в «Анти-Дюринге», мы находим у Руссо целый ряд диалектических оборотов, которыми пользуется Маркс: таковы процессы, антагонистичные по своей природе, содержащие противоречие; превращение крайности в свою противоположность и, наконец, отрицание отрицания.

В первоначальных соглашениях, конституировавших политические общности, по мнению Руссо, были допущены ложные, неправосообразные принципы, которые сами себя опровергают: они в конце концов манифестируют свой «моральный износ» и подлежат упразднению. Осознание этого оказалось возможным лишь на опыте долгого и мучительного развития. Так называемый первоначальный договор был объединением богатых против бедных, он накладывал только новые путы на слабого и придавал новые силы богатому. Это не был договор в собственном смысле, ибо он покоился не на праве, а на силе. Но подчинение силе — это акт необ-

ходимости, а не добровольно принимаемого на себя обязательства.

В трактате «Об общественном договоре, или Принципы политического права» (1762) Руссо разрабатывает концепцию такой организации общества, которая предполагает свободное вступление в договорные отношения, равенство всех лиц и принятие ими основных законов. В отличие от частных соглашений между частными индивидами по частным же вопросам, к чему все сводилось в трактате «О происхождении неравенства», в общественном договоре все носит общий характер. Там показано, каким договор был, здесь — каким он может и должен быть.

Соглашение между двумя правовыми лицами (к которому сводится и соглашение между правителями и народом) есть частный договор, в котором обе воли сохраняют каждая свою обособленность от другой, остаются двумя частными, а не единым целым, не одной общей волей. Иное дело общественный договор — это договор всего народа с самим собою.

Образуется некоторое коллективное существо — суверен, или народ в целом. Воля его представляет собой нераздельное единство, целостность, отличную от множественности, от суммы многих (или всех). «Часто существует немалое различие между волею всех и общею волею. Эта вторая блюдет только общие интересы; первая — интересы частные» (158, стр. 170). Сферы действия той и другой строго разграничены: «Подобно тому как частная воля не может представлять волю общую, так и общая воля в свою очередь изменяет свою природу, если она направлена к частной цели» (158/ стр. 173).

Имея назначением обеспечить неприкосновенность личности и собственности и быть гарантией эгоизма членов ассоциации, устройство общественного договора нацелено одновременно на то, чтобы предотвратить вторжение частного интереса, своеволия эгоистических индивидов в общественную жизнь. Договор призван служить внешней рамкой произволу и противостоять ему там, где произвол «выходит из себя». Экспансия *частного интереса* в общественную жизнь пагубна не только для общей воли, но и для него самого: он начинает идти наперекор себе и попадает в неразрешимое противоречие, тогда как сосредоточенный в своей собственной

сфере (в частной жизни) он *свободно противостоит* другому частному интересу и общей воле, а последняя, очищенная, освобожденная от частных интересов, так же свободно противостоит им.

Нет ли в этом дуализма или эклектического соединения двух принципов? Будь вопрос отнесен к действительности, с которой имеет дело Руссо, или к мышлению его (которое в данном случае прямо-таки *вплетено* в контекст действительности, в саму суть дела), в любом случае следует ответить, что здесь перед нами диалектический монизм: двойственность *частной* воли и *общей* дедуцирована из первой. В самом деле, каждый интерес основывается на ином начале. Согласие интересов двух частных лиц возникает вследствие противоположности их интересу третьего. Этой известной и до него мысли Руссо дает блестящее развитие: «Согласие всех интересов возникает вследствие противоположности их интересу каждого. Не будь различны интересы, едва ли можно было бы понять, что такое интерес общий, который тогда не встречал бы никакого противодействия; все шло бы само собой, и политика не была бы более искусством» (158, стр. 170).

Подобно тому как политическая эмансипация в буржуазной революции означает «сведение человека, с одной стороны, к члену гражданского общества, к *эгоистическому, независимому* индивиду, с другой — к *гражданину государства,* к юридическому лицу» (1, т. 1, стр. 406), в государстве общественного договора каждый человек также выступает в двояком качестве: как частное лицо и как член суверена (ср. 158, стр. 171—172, 179). Член суверена — общественное, политическое существо — выступает как абстрактный человек, отчужденный от естественного человека — частного лица, эгоистического индивида. Руссо настаивает на такой расщепленности человека и на необходимости четко различать обе стороны.

Имеет смысл отметить отношение этих мыслей Руссо, во-первых, к диалектике как способу постижения действительности, во-вторых, к самой действительности. «Рассечение» как общества, так и человека на противостоящие друг другу составляющие части может показаться чем-то противоположным диалектике. На самом же деле это противоположно только *гегелевскому* типу диалектики и приближается к марксовскому ее

типу. Действительно, диалектика Гегеля пластична, что особенно хорошо видно на его «Науке логики». Пластичность достигается у него благодаря опосредствованию противоположностей третьей, мысленною категорией. У Маркса же в «Капитале» противоположности при всех их взаимных переходах сохраняют свою жесткость (отношение стоимостей, труд — капитал и т. п.). Маркс подчеркивает *«действительную* противоположность» и находит ошибку как раз в том, «что *резкость действительных* противоположностей, их превращение в крайности считается чем-то вредным, чему считают нужным по возможности помешать, между тем как это превращение означает не что иное, как их самопознание и в равной мере их пламенное стремление к решающей борьбе»; ошибка заключается в том, что противоположности пытаются смягчить, «пытаются их опосредствовать» (1, т. 1, стр. 322). Непосредственно эта критика Маркса направлена против Гегеля и именно по тому вопросу, по которому Гегель расходится с Руссо. Дело касается противоположности гражданского общества и политической его организации; Гегель пытается смягчить эти противоположности. Руссо — очистить их от смешения и заострить.

Во-вторых, что касается отношения к действительности, то руссоистский способ мышления дал возможность предвосхитить революционно-демократические преобразования общества (в этом смысле примечателен скрытый, а местами и явный диалог Маркса в «Критике гегелевской философии права» с Руссо, где каждому из основных предвидений «Общественного договора» Маркс, опираясь уже на факты буржуазных преобразований, дает подтверждение). Руссоистская диалектика, следовательно, содержала в себе эвристический принцип: с ее помощью была открыта новая, не существовавшая еще в то время, реальность.

Построение общественного договора исходит из факта существования эгоистических индивидов как из предпосылки и зависит от нее, но зависит по своему становлению, формированию, а не по своему бытию.

Попытаемся теперь указать собственно руссоистский принцип. Своевольный эгоистический индивид гражданского общества является отправным пунктом исследования, «элементарной клеточкой» построения теории общественного договора. Характеристики такого инди-

вида — индивидуализм, свобода воли в форме произвола и т. п.— так же мало могут служить характеристиками руссоистской методологии, как, скажем, свойства товара — этой «элементарной клеточки» в экономической структуре исследуемого Марксом буржуазного общества— могли бы в какой-либо мере характеризовать существо марксовского мировоззрения. Следует отличать принцип мировоззрения самого Руссо от принципа того фрагмента действительности, к рассмотрению которого он подходит; к гражданскому обществу он прилагает его же собственную, а не свою мерку, когда говорит о своеволии индивида в этом обществе. Руссо сам не только не придерживается такого понимания свободы, но считает осуществление ее как раз противоположностью истинной свободе (ср. 158, стр. 33). Своеволие — это «разум в бреду». Воля не свободна, пока она неразумна.

В высшем смысле разумность воли и свобода воли — это одно и то же. Без непременного сочетания разума и воли государство общественного договора рушится, и наоборот; только на их единстве держится это изящное построение. «Частные лица видят благо, которое отвергают; народ хочет блага, но не ведает, в чем оно... Надо обязать первых согласовать свою волю с разумом; надо научить второй знать то, что он хочет. Тогда результатом просвещения народа явится союз разума и воли в общественном организме; отсюда возникает точное взаимодействие частей и в завершение всего наибольшая сила целого» (158, стр. 178).

Таким образом, точка зрения «Общественного договора»— не партикуляризм, а холизм, как подчинение закону целого. Сердцевина руссоистского взгляда — это позиция разумной, свободной целостности.

В ряду наиболее поверхностных способов постижения концепции общественного договора было представление о стихийном, основанном на произволе единичных людей соглашении объединиться в государстве. Такого рода «робинзонадной» интерпретации придерживался Гегель. Правда, он находил у Руссо нечто большее — сознательную (т. е. соединенную с мыслью) волю, но представлял ее не как разумную, а как осознанный произвол, «определенную форму единичной воли», абстрактно-общее отдельных устремлений. Ошибка заклю-

чается здесь в том, что представление о договоре, «как он был», почерпнутое из «Происхождения неравенства», неправомерно экстраполировано на общественный договор, на договор, «каким он должен быть», а в таком случае и общая воля выглядит «не как в себе и для себя разумное», не как закон целого: ведь она оказывается подменена суммой частных воль (согласие которых — хотя бы и всех их — далеко еще не есть общая воля как закон целого).

Тому, что для Руссо было эмпирической предпосылкой (индивиды, преследующие свои корыстные цели), Гегель придал смысл теоретического принципа (или, может быть, принял за таковой) и потому нашел руссоистский принцип натуралистическим, т. е. лишенным «всякой спекулятивной мысли» и далеко отстоящим от своего собственного. В том, в чем Гегель увидел индивидуалистически-волюнтаристский принцип руссоистского мышления, Маркс распознал материалистический исходный пункт для объяснения политико-правовых отношений (см. 1, т. 13, стр. 5—6). Что же касается принципа этих отношений, то Маркс прямо указывает: «Общественный договор» Руссо, который устанавливает путем договора взаимоотношение и связь между независимыми от природы субъектами, ни в малой степени не покоится на натурализме робинзонад (см. 1, т. 13, стр. 193).

Великий диалектик, Гегель не сумел (или не пожелал) увидеть глубокого родства руссоистского принципа со своим собственным. В энгельсовской оценке эта погрешность была исправлена: развивая свои идеи до Гегеля и не имея еще возможности говорить на «гегелевском жаргоне», Руссо, как указывает Энгельс в «Анти-Дюринге», *бйл* уже заражен гегельянством — диалектикой противоречия, учением о логосе и т. д.

Таким образом, сердцевина руссоистского взгляда — разумная, свободная целостность. Важно выяснить отношение этой позиции к противоречию. Антагонизмы в жизни и в сознании свидетельствуют, с точки зрения Руссо, о не свободном, не разумном состоянии. Он изображает эти антагонизмы не для того, чтобы человек отдавался во власть им, а чтобы преодолевал их; он критикует их. Указание Энгельса о наличии у Руссо *диалектики противоречия* следует понимать в смысле

преодоления, разрешения противоречия, превращения его в свою противоположность — гармонию.

Руссо полагает, что в обществе должны царить мир и гармония. «Все, что нарушает единство общества, никуда не годится; все установления, ставящие человека в противоречие с самим собою, не стоят ничего» (158, стр. 251), они разрушают нравственные устои индивида и общественного целого: утрачиваются твердые критерии достодолжного поведения, следование законам оказывается одновременно и нарушением их, законы теряют свою силу, начинается злоупотребление властью, самая низменная корысть нагло прикрывается священным именем общественного блага, общий интерес извращается, возрождается дух партикуляризма, индивиды уходят в частную жизнь. Но попытки целиком отгородиться от общих интересов и действовать вопреки им наталкивают индивида на мысль, что он сам себе идет наперекор, и он несет в себе неразрешенным это противоречие.

Типичные способы ориентации в этой ситуации показывают, что не всякое противоречие ведет вперед. Неразумное противоречие, не вытекающее из природы целого, ведет, как в данном случае, скорее к стагнации. Именно: индивид либо утаивает в себе противоречие, либо откровенно культивирует его, возводит его в принцип. Но с точки зрения Руссо, равно безнравственно впадать как в самообман, так и в экзальтированное наслаждение своею внутреннею «разорванностью». Он намечает иной выход — вырабатывает такую установку сознания, которая разрывает порочный круг противоречий и избавляет как от отчаяния, так и от ворчливого брюзжания по поводу неурядиц существующего. Этой позицией является точка зрения общественного договора. Менее всего она означает душевную умиротворенность или примирение с противоречиями действительности. Напротив, государство общественного договора как идеал разумной, гармоничной системы общественных отношений находится в прямой связи с критическим преодолением такого устройства общества, при ^котором противоречия принимают форму антагонизма.

Консервированию антагонизма противопоставляется, следовательно, радикальный разрыв с ним. Для сознательного осуществления революционного акта нужно, чтобы он предварительно был разыгран в сознании. Как

чается здесь в том, что представление о договоре, «как он был», почерпнутое из «Происхождения неравенства», неправомерно экстраполировано на общественный договор, на договор, «каким он должен быть», а в таком случае и общая воля выглядит «не как в себе и для себя разумное», не как закон целого: ведь она оказывается подменена суммой частных воль (согласие которых — хотя бы и всех их — далеко еще не есть общая воля как закон целого).

Тому, что для Руссо было эмпирической предпосылкой (индивиды, преследующие свои корыстные цели), Гегель придал смысл теоретического принципа (или, может быть, принял за таковой) и потому нашел руссоистский принцип натуралистическим, т. е. лишенным «всякой спекулятивной мысли» и далеко отстоящим от своего собственного. В том, в чем Гегель увидел индивидуалистически-волюнтаристский принцип руссоистского мышления, Маркс распознал материалистический исходный пункт для объяснения политико-правовых отношений (см. 1, т. 13, стр. 5—6). Что же касается принципа этих отношений, то Маркс прямо указывает: «Общественный договор» Руссо, который устанавливает путем договора взаимоотношение и связь между независимыми от природы субъектами, ни в малой степени не покоится на натурализме робинзонад (см. 1, т. 13, стр. 193).

Великий диалектик, Гегель не сумел (или не пожелал) увидеть глубокого родства руссоистского принципа со своим собственным. В энгельсовской оценке эта погрешность была исправлена: развивая свои идеи до Гегеля и не имея еще возможности говорить на «гегелевском жаргоне», Руссо, как указывает Энгельс в «Анти-Дюринге», *бйл* уже заражен гегельянством — диалектикой противоречия, учением о логосе и т. д.

Таким образом, сердцевина руссоистского взгляда — разумная, свободная целостность. Важно выяснить отношение этой позиции к противоречию. Антагонизмы в жизни и в сознании свидетельствуют, с точки зрения Руссо, о не свободном, не разумном состоянии. Он изображает эти антагонизмы не для того, чтобы человек отдавался во власть им, а чтобы преодолевал их; он критикует их. Указание Энгельса о наличии у Руссо *диалектики противоречия* следует понимать в смысле

преодоления, разрешения противоречия, превращения его в свою противоположность — гармонию.

Руссо полагает, что в обществе должны царить мир и гармония. «Все, что нарушает единство общества, никуда не годится; все установления, ставящие человека в противоречие с самим собою, не стоят ничего» (158, стр. 251), они разрушают нравственные устои индивида и общественного целого: утрачиваются твердые критерии достодолжного поведения, следование законам оказывается одновременно и нарушением их, законы теряют свою силу, начинается злоупотребление властью, самая низменная корысть нагло прикрывается священным именем общественного блага, общий интерес извращается, возрождается дух партикуляризма, индивиды уходят в частную жизнь. Но попытки целиком отгородиться от общих интересов и действовать вопреки им наталкивают индивида на мысль, что он сам себе идет наперекор, и он несет в себе неразрешенным это противоречие.

Типичные способы ориентации в этой ситуации показывают, что не всякое противоречие ведет вперед. Неразумное противоречие, не вытекающее из природы целого, ведет, как в данном случае, скорее к стагнации. Именно: индивид либо утаивает в себе противоречие, либо откровенно культивирует его, возводит его в принцип. Но с точки зрения Руссо, равно безнравственно впадать как в самообман, так и в экзальтированное наслаждение своею внутреннею «разорванностью». Он намечает иной выход — вырабатывает такую установку сознания, которая разрывает порочный круг противоречий и избавляет как от отчаяния, так и от ворчливого брюзжания по поводу неурядиц существующего. Этой позицией является точка зрения общественного договора. Менее всего она означает душевную умиротворенность или примирение с противоречиями действительности. Напротив, государство общественного договора как идеал разумной, гармоничной системы общественных отношений находится в прямой связи с критическим преодолением такого устройства общества, при ^котором противоречия принимают форму антагонизма.

Консервированию антагонизма противопоставляется, следовательно, радикальный разрыв с ним. Для сознательного осуществления революционного акта нужно, чтобы он предварительно был разыгран в сознании. Как

для совершения действительного политического акта гражданское общество должно совершенно отречься от себя и проявить такую сторону своей сущности, которая не только не имеет ничего общего с частной жизнью, но и прямо противоречит ей, так же и для того, чтобы стать действительным гражданином государства, чтобы достигнуть политической значимости и политической действенности, отдельный человек должен подвергнуть себя существенному раздвоению — отрешиться от принадлежности к частной жизни «абстрагироваться от нее, уйти от всей этой организации в свою индивидуальность, ибо его обнаженная *индивидуальность* как таковая есть единственное существование, которое он находит для своего политического гражданства» (1, т. 1, стр. 307—308; ср. далее стр. 308).

Что же касается способа функционирования общественного договора, то здесь органичные этому установлению противоречия находят, согласно Руссо, свое законное место. Общественный договор не антагонистичное в себе, но и не безмятежное состояние. Подобно тому, как свобода в нем есть не неподвижность и покой, а *волнение* (автор приводит в этой связи известное высказывание: «Предпочитаю волнение свободы покою рабства»), *равенство* также не означает абсолютного тождества, идентичности индивидов, это — не состояние, а непрестанное исправление тенденций к нарушению его. Все категории этого установления как бы «бодрствуют», всегда «начеку», каждая заострена против своей противоположности. Животворящий дух всего установления — *нравственность* (законы которой, действующие наряду с правовыми законами и в них самих, Руссо считает наиболее важными из всех, составляющими подлинную сущность государства) «работает» в деле по искоренению неравенства в самой основе государства — в индивиде «зыбком», двойственном, еще неравном самому себе, ибо в нем еще не утихло борение между эгоистическим индивидом и абстрактным гражданином государства, между стремлением его к господству (или рабству), с одной стороны, и к свободе — с другой, соответственно между стремлением к неравенству и равенству.

Руссоистский идеал — государство разума и справедливости выступает, следовательно, не как застывшее состояние, невозмутимо противостоящее частной жизни,

а как процесс, передерживающий эту противоположность и изживающий ее в себе самом. Это — процесс, в ходе которого должны постепенно меняться и смысловые нагрузки выражающих его категорий.

Политическое равенство, или демократия, как последовательное завершение, истина и цель всех предшествующих государственных устройств, разрешенная их загадка, становится средством более высокой цели, упраздняющим себя по мере осуществления ее. Свобода, пока она противостоит частному интересу и пока она вменяется властью законов, есть еще отчужденная свобода, и отдельный индивид непосредственно ощущает ее отчужденность, когда его силою принуждают быть свободным. Но нравственные законы «незаметно заменяют силою привычки силу власти» (158, стр. 191), и надобность в навязывании законов справедливости отпадает, когда эти законы запечатлеваются в сердцах граждан, когда исчезает страх перед собственной свободой, которую частным индивидам приходилось отчуждать в особую сферу, отделять от себя как внешнюю, враждебно противостоящую им силу. Индивидуальное существование в этом процессе настолько пропитывается общественным духом, что человек вступает в общественные отношения вполне естественно, «привычно», без насилия над своей волей, сложившиеся обычаи «соблюдаются настолько, что естественные отношения и законы всегда совпадают в одних и тех же пунктах» (158, стр. 89). Историческая задача государства общественного договора наконец разрешается, его политическая функция, функция насилия, становится излишней. Руссо близок к выводу, что с искоренением в человеке частного индивида как предпосылки государства общественного договора должно исчезнуть и оно само.

В «Общественном договоре» говорится с достаточной определенностью о *естественной* смерти государства, об *источнике* гибели государства, заложенном *в его собственной* природе: «Политический организм, так же как организм человека, начинает умирать с самого своего рождения и несет в себе самом причины своего разрушения» (158, стр. 217). «И самым лучшим образом устроенное государство когда-нибудь перестанет существовать», поэтому «если мы хотим создать прочные установления, то не будем помышлять сделать их вечными» (158, стр. 217). Наш мыслитель приблизился

к выводу об отмирании государства вообще, но не сформулировал его — не только не хотел, но не мог и «не должен был». Он был сыном своего века.

Подводя итог, мы можем сказать, что Руссо не относится к числу мыслителей, которые только чистят оружие диалектики и спасают от зазубрин тем, что не пускают в дело; он применяет это оружие, для него важно не как оно блестит, а как оно разит. При всем обилии диалектических приемов, которые он использует, Руссо нигде не акцентирует внимания на них как на собственно диалектических. Его мышление буквально вплетено в рассматриваемый им предмет и, захваченное имманентными ритмами самой сути дела, оставляет без внимания формальную абстрактно-категориальную сторону. Столкнувшись, например, с противоречием, автор не стремится, как это сделал бы на его месте Гегель, возвести его в мысль и иметь с ним дело как уже с оформленным в логических понятиях, с мысленным противоречием, а удерживает противоречие как реально существующее. Если для Гегеля был важен «спекулятивный смысл» противоречия, то Руссо увлечен непосредственностью и своеобразием феномена противоречия в каждом конкретном его обнаружении, ему важно выяснить его генезис, постичь и объяснить необходимость его появления как определенного противоречия действительности. В этом отношении Руссо удаляется от гегелевского способа мышления (но не от диалектики вообще) и приближается к марксовскому, поскольку для Маркса понимание состоит «не в том, чтобы, как это представляет себе Гегель, везде находить определения логического понятия, а в том, чтобы постигать специфическую логику специфического предмета» (1, т. 1, стр. 325). Учение Руссо о развитии человеческой способности к самосовершенствованию стоит в одном ряду с гегелевским представлением о самосозидательном диалектическом процессе, о саморазвитии (ср. гегелевское: «сам себя конструирующий путь») и напоминает также гераклитовскую идею о том, что человеку присущ «самовозрастающий логос».

Нельзя не видеть также некоторое сходство Руссо с Кантом. Кантовское разделение на «вещь в себе» и «явление» имеется уже у Руссо, который в категориях «быть» и «казаться» дает — и в этом его преимущество — социологическую подоплеку такого разделения,

раскрывает его происхождение и становление, чего нет у Канта, прямо начинающего с этой разделенности и делающего ее своим исходным пунктом.

Вообще моменты «забегания вперед» и предвосхищения в том или ином отношении таких крупных мыслителей, как Кант и Гегель, объясняются тем, что руссоистский тип мышления объединяет в себе как бы в зародыше, нерасчлененно, варианты диалектики, представленные впоследствии в развернутых классических формах немецких философов первой трети XIX в.

Ни одна из форм диалектики не была, пожалуй, столь непосредственной и доступной пониманию, как руссоистская; ни одна не была столь искажена впоследствии, высмеиваема, превратно понята и незаслуженно предана забвению. Между тем она представляет важную ступень в развитии диалектики Нового времени. Прежде чем общество могло стать одним из специфических предметов диалектики, нужно было найти диалектику в этом специфическом предмете. Руссо справился с этой задачей в меру условий — насколько они позволяли сделать это; справился с тем бóльшим успехом, что субъективно не ставил эту задачу перед собой.

Мы обратили внимание на высшие достижения, которые дал этот мыслитель в области диалектики. Он не всегда удерживался на этих высотах и возвращался к метафизике.

Оценивая взгляды Руссо в общем и целом, можно было бы сказать, что он остался в рамках господствующего метафического воззрения своего века; но мы уже знаем, что, согласно самому Руссо, общее и целое не есть соединение частностей, в данном случае — различных сторон, составных частей его учения, а есть род для этих частностей, который не совпадает с ними как частностями вместе взятыми, но, подобно «общей воле», противоположен им всем. Если скажем, что *в сущности* учение Руссо осталось метафизическим, то позволительно задать вопрос: в чем же, как не в «Общественном договоре» и наряду с ним в «Рассуждении о происхождении неравенства», заключена эта сущность? Притом ведь именно в этих работах как бы стянуты в единый узел разбросанные в других произведениях Руссо диалектические моменты, подобно тому как *общественный договор* в

смысле «государства разума» не есть нечто совершенно не связанное с предшествующими устройствами общества, данными историческим развитием, а есть разумный результат, резюме и сущность того, что имелось в этом развитии, синтез необходимых законосообразных, (в смысле права) элементов, которые действительно имели место в разные эпохи и в разных странах, но были фрагментарными, разбросанными, данными в рассеянной неполноте и неразвитых формах.

Глава тринадцатая

ДИДРО

Изучение философских работ одного из самых ярких представителей французского Просвещения — Дени Дидро чрезвычайно важно для историка философии, поскольку оно позволяет вскрыть некоторые существенные, хотя и неявные, особенности мышления Просвещения и французского материализма XVIII в.

Многие крупные исследователи творчества Дидро отмечали, что он несколько проигрывает рядом с такими фигурами, как Гольбах или Гельвеций, по той причине, что у него отсутствует внутренне завершенная и строгая система, однако, по их мнению, этот недостаток в известной мере восполняется «особым стилем мышления», который может быть охарактеризован как «сократический».

Действительно, если Гольбах более четко, последовательно и даже жестко формулирует основные выводы знания о мире, о человеке и обществе, к которым пришли материалисты, то сила Дидро, на наш взгляд, в другом: он погружает нас — и делает это в значительной степени сознательно — во внутренний интерьер мышления, характерного для всех участников «Энциклопедии», как бы сильно они ни отличались друг от друга в частностях. Можно сказать, что Дидро интересует не только то, *что* думают его современники; в неменьшей, а может быть, и в большей мере его внимание привлекает вопрос о том, *как* можно прийти к этим выводам, каким образом строится рассуждение о том или ином предмете. В этом деле выявления внутренних механизмов мышления Дидро гораздо сильнее, чем Гольбах и Гельвеций. Благодаря своеобразному таланту, проявившемуся в органической связи художественного и философского изображения одного «героя» — мышления, Дидро удается обнаружить очень важные черты того философского, логического и общетеоретического синтеза мышления своего времени, каким явилась «Энциклопедия». Речь прежде всего идет о некоторой несогласованности итогов познания с самим его

процессом: если результат изучения какого-либо предмета (будь то человек, его мышление или природа) оказывается непротиворечивым, вполне однозначным знанием, то «на пути» к этому выводу мысль никак нельзя назвать прямолинейной — она все время как бы сбивается с верной дороги, отклоняется в разные стороны и даже впадает в противоречие с самой собой. Для характеристики этого Дидро употребляет понятие «парадокс».

Он нередко пользуется этим термином, не давая ему строгого логического определения, не всегда за ним скрывается то, что позже станет предметом анализа в «Парадоксе об актере», где под парадоксом подразумевается взаимная связь и взаимный переход друг в друга двух противоположных возможностей бытия актера; в большинстве случаев парадокс для Дидро — это отмеченное уже несоответствие процесса и результата мышления («как» и «что» философствования), а также противоречивость всякого незавершенного рассуждения вообще. Выявляя такие парадоксы, он резко сталкивает самые противоречивые черты в характере человека, самые противоположные стороны в предмете и т. д.

На первый взгляд эта странная любовь создателя «Энциклопедии» к парадоксам кажется просто некоторой оригинальностью его вкуса, но при более внимательном подходе к вопросу обнаруживается, как мы увидим, что парадокс для Дидро был той формой, в которой он благодаря своему «сократическому духу» осмысливал диалектичность мышления, обобщенного в «Энциклопедии». Больше того, как мы попытаемся показать, эта внешняя казалось бы (а на самом деле имманентная) сторона стиля Дидро позволила ему выявить и внутреннюю противоречивость (понимаемых обычно как жестко однозначных) выводов материализма, касающихся материи и движения. Но об этом ниже.

Разбор работ Дидро нам кажется целесообразным начать с его романов «Племянник Рамо» и «Жак-фаталист», которые с полным правом могут быть отнесены как к художественным, так и к философским произведениям потому, что мы вслед за Энгельсом считаем их «высокими образцами диалектики», оставленными нам просветителями, а также по той причине, что именно вне собственно философской сферы мысль легче

было изобразить в ее включенности в процесс реальной жизни, окруженную множеством случайностей и побочных деталей, т. е. как мысль живую, незавершенную, *рождающуюся*.

Если говорить о сюжете «Племянника Рамо», то его, собственно, нет: в споре между музыкантом Рамо и философом решаются вопросы о сущности человека и принципах устройства общества, о соотношении естественного и разумного, о свободе и необходимости и т. д. Однако задача, которую ставит себе — и здесь вполне сознательно — Дидро,— раскрыть парадоксальность этих общепринятых в среде энциклопедистов представлений; прежде всего это относится к основе просветительской концепции — понятию «естественного человека». Как известно, в своей критике прежней религиозной и феодальной идеологии просветители апеллировали к «естественным человеческим потребностям»; при этом разумным объявлялось то, что соответствует природе человека. Это казалось бесспорным и ясным, однако размышления над этими вопросами выявили различного рода трудности и сомнения.

В «Племяннике Рамо» идет спор между ведущим честную, праведную жизнь в соответствии со своими идеалами философом и тунеядцем Рамо; но так ли уж философ верен своим идеалам и так ли низок Рамо? Последний, как известно, превращается в угодника, льстеца, клеветника, лжеца и т. д., как он сам объясняет, из-за «куска хлеба»; ему необходимы «хорошая постель, хороший стол, теплая зимняя одежда и легкая летняя, покой, деньги и многое другое» (84, т. IV, стр. 196). Можно усомниться в том, достойно ли человека добывать все это не своим трудом, а получать из рук щедрых покровителей, но нет никакого сомнения в том, что без этих вещей человек обойтись не может. Поэтому в ответ на упрек философа в том, что он — низкий человек, так как идет ради удовлетворения своих потребностей на неблаговидные поступки, Рамо отвечает согласием, но при этом добавляет, что, достигая своего такими средствами, он вовсе не насилует себя, а поступает в соответствии со своей природой, и если бы он попытался ей противиться, то был бы лицемером. Человек должен быть самим собой, то есть подчиниться природе, которая, по словам Рамо, позаботилась не только о его добродетелях, но и о недостатках.

Нетрудно увидеть, что здесь Рамо высказывает ту мысль, которую в сущности должен был бы отстаивать не он, а философ, воспитанный в духе идей Просвещения: если в человеке все «естественно», то было бы не просто глупо, но и бессмысленно препятствовать природе; человек — какой он есть, хороший или дурной — заранее (до своего рождения) «запрограммирован» цепью естественных причин; можно ли осуждать его за то, что он такой, а не другой, можно ли изменить это?

Очевидно, в этом месте дуэта Рамо исполняет партию философа-просветителя. И действительно, что́ другое, казалось бы, может почерпнуть Рамо из рассуждений Гельвеция относительно того, что жажда наслаждений не является пороком, так как природа влечет человека к удовольствиям, и всякий человек повинуется этому естественному стремлению, или из утверждений Гольбаха о том, что «согласно плану природы известные почвы производят восхитительные плоды, в то время как другие порождают лишь тернии, колючие травы, опасные растения», и что то же верно по отношению к человеку? Однако не следует забывать о том, что, по словам того же Гольбаха, нельзя говорить, будто наша природа делает нас дурными — это определяется воспитанием; то же самое отстаивал Гельвеций.

Понятие «естественного», таким образом, оказывается достаточно сложным и противоречивым, и в ходе напряженного спора между Рамо и философом Дидро удается показать, что не все в индивиде разумно и не всякий «естественный человек»— идеал. Это вынужден признать сам философ по той причине, что он не может согласиться с доводами Рамо, но так как последние вытекают из философских предпосылок, то философ спешит их переосмыслить в другом направлении, раскрывая тем самым их внутреннюю противоречивость. Именно философ начинает отступать от тезиса об абсолютной естественности *всех* человеческих потребностей и склоняться в пользу их разумного ограничения. В конце концов философ призывает каждого человека не только к ограничению потребностей, но даже к полному отречению от них, не совсем отдавая себе при этом отчет в том, что в известной мере это будет также отказом от исходного понятия концепции Просвещения — понятия «естественного человека». Рамо тут же

с полным правом спрашивает философа о том, где обитает существо, отрекающееся от своих естественных потребностей; если человек «ничего не имеет — он страдает; если он ни о чем не клянчит, то ничего не получает и будет вечно страдать» (84, т. IV, стр. 194).

Только под натиском Рамо просветительский идеал человека раскрывает свои социальные определения. Однако теперь встает другой вопрос: может ли человек освободиться от обусловленных самой природой индивидуальных черт, когда они дурны, если для этого у него нет такого подходящего средства, как свобода? Здесь спор переносится в иную плоскость и ведется уже вокруг проблемы воспитания. И опять Рамо как будто выигрывает, отстаивая то, что должен был бы защищать философ. По словам Рамо, воспитание не может существенно изменить человека, так как все качества заложены в нем самой природой, т. е. «наследственной молекулой», и когда речь заходит о воспитании сына Рамо, то в ответ на вопрос, не постарается ли он как-то нейтрализовать действие в нем «проклятой молекулы», Рамо отвечает: «Я думаю, что из этого ничего не выйдет. Если ему суждено стать честным человеком, я ему поперек дороги не стану, если же молекуле угодно, чтобы он был негодяем вроде его папаши, то из всех моих стараний сделать его порядочным человеком ничего, кроме вреда для него, не получилось бы. Воспитание беспрестанно сталкивалось бы с направлением молекулы, его словно дергали бы две противоположные силы, и он шел бы по своему жизненному пути все время криво» (84, т. IV, стр. 177). Точка зрения Рамо ясна: если человек — это естественное существо, то воспитание по сути дела оказывается бесполезным. В отличие от Рамо философ отстаивает человеческую свободу, благодаря которой человек может освободиться от дурных наклонностей и, следовательно, от предустановленности своих действий. Но тогда как быть с «естественностью»?

Здесь нужно остановиться и задуматься над тем, что по существу спор философа и Рамо — это диалог двух голосов внутри одной концепции, оказывающейся, таким образом, противоречивой: ведь и Гольбаху, и Гельвецию, наряду с признанием абсолютной естественности и необходимости всех человеческих поступков, свойственно утверждение роли воспитания, меняющего

их. Дидро отчетливо слышит этот дуэт, в казавшемся прежде несомненном и непротиворечивом знании он находит противоречие, расщепляет его, наделяет противоположными чертами различных персонажей и заставляет их спорить друг с другом, обостряя таким образом противоречие. В споре обнажается тот факт, что во взаимном несогласии каждый, кроме того, не согласен с самим собой; именно поэтому философ и Рамо все время меняются местами, временами «подпевая друг другу» (и заглушая, следовательно, свою прежнюю «мелодию»).

Эта двуликость истины Просвещения и приоткрывается в споре Рамо и философа по поводу воспитания. Если считать все естественное разумным, то «какое воспитание можно назвать хорошим, как не то, которое ведет к всевозможным наслаждениям и позволяет безопасно и беспрепятственно пользоваться ими»? (84, т. II, стр. 184). Развивая эту мысль, Рамо приходит к выводу, что, предоставь он своему маленькому сыну-дикарю расти, как растет трава (само это сравнение отнюдь не случайно), то он захотел бы богато одеваться, есть по-царски, быть баловнем мужчин, любимцем женщин и пользоваться всеми благами жизни. В этом как будто нет еще ничего дурного, однако если довести эти «естественные» желания до их логического завершения, то надо будет признать, что если маленький дикарь и дальше останется таким же неразумным, но к его ребяческой глупости прибавятся буйные страсти 30-летнего мужчины, то «он свернет шею своему отцу и осквернит ложе своей матери» (84, т. IV, стр. 184). И не кто иной, как философ, считает необходимым не просто развивать все природные свойства, которые присущи человеку от рождения, ,но и воспитывать его как существо, способное изменять свои потребности в соответствии с общественными интересами.

Полвека спустя Маркс увидит ограниченность взглядов просветителей, в частности, в непонимании того, что совпадение процессов изменения обстоятельств и самоизменения осуществляется в революционной практике и что «воспитатель сам должен быть воспитан»; здесь Дидро не поднялся над идеями своего времени, однако оригинальность философского мышления позволила ему раскрыть двоякую роль воспитания в классовой среде и приблизиться к пониманию реальных противоречий

становящегося буржуазного общества и отчужденного состояния в нем индивида.

Переходя к анализу нравственности, как она была изложена в работах энциклопедистов, Дидро вновь находит парадоксы необходимости — свободы. Для философа поведение Рамо, вне всякого сомнения, аморально, и он удивляется этому, предполагая все же у него «чувство некоторой моральной брезгливости». Но Рамо не соглашается с этим, говоря, что никакой брезгливости у него нет, что ум у него «круглый, как шар, а характер — гибкий, как ива». Эти слова звучат совершенно естественно в устах человека, считавшего (вслед за лучшими представителями своего времени), что, будучи продуктом природы, человек не должен стыдиться своих потребностей и желаний; поступки его вследствие этого вообще не могут квалифицироваться как дурные или хорошие; речь может идти только *о разных* людях и *различном* их поведении. Тем не менее в «бунте» Рамо (ибо иначе не назовешь поступок, как будто противоречащий всем его взглядам и образу жизни) прорывается его возмущение собственной низостью и ролью шута, которую он вынужден играть; на какой-то момент он отрекается от прежней жизни и говорит о человеческом достоинстве. «Ведь должно же быть достоинство, присущее человеческой природе,— восклицает он,— которого ничто не может заглушить. Оно пробуждается ни с того ни с сего, ибо бывают дни, когда я готов пойти на любую низость» (84, т. IV, стр. 103). Эта внутренняя расщепленность взглядов как будто и дает философу основание предполагать наличие у Рамо определенных моральных позиций и даже упрекать его вследствие этого в отсутствии «достойной уважения цельности характера». При этом, однако, философ не замечает того, что и его собственные взгляды также лишены цельности; это «замечает» Дидро, сознательно строя, как мы видели, весь ход диалога на парадоксах и подходя в результате этого к несколько иному, чем прежде, пониманию целостной личности, которая теперь определяется как нечто гетерогенное и внутренне расщепленное; именно «разорванное сознание» становится полномочным представителем мышления нового типа (ибо «честное сознание» в свою очередь гетерогенно), поскольку человек может существовать в буржуазном обществе только как «разорванный индивид».

Поэтому симпатии Дидро, хотя это может показаться странным, в большей мере на стороне Рамо, так как последний является более искренней в своей противоречивости и вследствие этого более целостной личностью. По словам Дидро, Рамо был отвратителен не больше и не меньше других, но более откровенен и последователен, а порой даже «более глубокомыслен в своей испорченности» (84, т. IV, стр. 181). Такой подход позволил Дидро в новом аспекте рассмотреть проблему необходимости: «единый человек» расщепился внутри себя — он и страстен и обуздывает свои страсти, скуп и щедр одновременно, алчен и бескорыстен и т. д.,поэтомучеловеканельзя определить через какую-либо одну из этих потенций; напротив, выясняется, раз они все естественны и необходимы, что сама необходимость, фатум, рок, расщепляется и между отчленившимися побегами вклинивается свобода, понимаемая пока еще как несводимость сущности человека ни к одному из его определений. В каком-то смысле человек становится causa sui, формируясь только через диалог, спор своих противоположных возможностей.

На основании рассмотренного материала мы можем теперь сосредоточить внимание на том отмеченном многими современными исследователями Дидро обстоятельстве, что большинство его произведений, в том числе и «Племянник Рамо», написаны в форме диалогов; в частности, крупный американский философ и литературовед Г. Дикман предполагает, что диалогическая форма изложения есть у Дидро особый способ постижения истины. Вполне соглашаясь с ним в этом, мы хотим указать и на другое: как нам кажется, диалог является в то же время наиболее адекватной формой выражения в особенности тех парадоксов, что были присущи Просвещению.

Действительно, как мы видели, Рамо и философ стоят на противоположных позициях, и именно форма диалога обеспечивает наиболее резкое размежевание точек зрения. Но это, на наш взгляд, не единственная функция используемого Дидро диалога: такое изложение делает очевидным также переход каждого из противников на позиции другого, т. е. раскрывает внутреннюю диалогичность каждого голоса. Содержание парадокса проявляется теперь и в том, что доказательство какой-либо точки зрения непостижимым образом при-

водит к прямо противоположному результату: так, убеждая своего собеседника в том, что человек — абсолютно естественное существо, которому нечего стыдиться своих желаний, философ-энциклопедист с огорчением констатирует, что не всегда естественность разумна и что, следовательно, не лишено смысла ограничивать себя и даже предпочитать аскетический образ жизни (к этому как будто раньше призывала церковь); Рамо же, напротив, признав естественными эгоистические устремления человека, впоследствии отрекается от них в пользу не совсем понятного с этой позиции человеческого достоинства.

Резюмируя эту ситуацию, можно сказать, что тезис оказывается неизбежным логическим следствием антитезиса, и наоборот. Парадоксально то, что чем более последовательно и жестко проводится какое-либо положение, тем сильнее возрастает угроза самому его существованию: так, доказательство того, что в мире существует только железная необходимость, странным образом вдруг оборачивается сведением необходимости до уровня случайности, т. е. превращением необходимости в случайность, на чем неоднократно останавливали свое внимание классики марксизма, критикуя механистический детерминизм. Такое приведение «к противному» не может по сути дела означать ничего иного, кроме того, что антитезис в скрытом виде уже содержится внутри тезиса и что именно вследствие этого спор разных голосов оказывается в то же время диалогом внутри каждого, что свидетельствует о противоречивости концепции в целом.

Однако для того, чтобы это стало ясным, нужно — в любом из случаев — довести аргументацию до крайнего логического предела, чтобы в этой точке обнаружилось, говоря языком Гегеля, совпадение противоположностей. Дидро делает это мастерски; в «Жаке-фаталисте», так же как в «Племяннике Рамо», он вполне сознательно ставит перед собой задачу сконцентрировать внимание читателя на парадоксах своей эпохи, в частности, на парадоксах необходимости — свободы, необходимости — случайности.

Хотя термин «фатализм» употреблялся в то время многими философами, чаще всего за этим названием скрывалось понимание происходящих в мире событий как непрерывной цепи причинно-следственных связей;

фатализм в собственном смысле слова не был сознательно принят просветителями, так как это воспрепятствовало бы признанию самостоятельных действий людей, изменяющих обстоятельства. С точки зрения, например, Гольбаха, признание необходимости всех поступков человека вовсе не мешает ему действовать самостоятельно и не снимает задачи лично препятствовать злу, несправедливости и т. д. Дидро, доведя точку зрения механического детерминизма до логического конца, показал, что она оборачивается фатализмом, т. е. фактическим отрицанием какой-либо самостоятельности человека. Однако обосновать неизбежность *всего* происходящего не означает ли в то же время утверждать, что нет *ничего* предопределенного? Не требует ли фатализм в качестве своего собственного отрицания и дополнения свободы?

Главный персонаж романа, путешествующий вместе с хозяином слуга Жак (которого Дидро представляет как ученика Спинозы, намеренно усиливая тем самым в его позиции элемент необходимости), называет себя фаталистом и пытается доказать основательность этого взгляда. По его словам, нельзя не признать, что все события нашей жизни «цепляются друг за друга не хуже звеньев мундштучной цепочки» (84, т. IV, стр. 201), из которой нельзя ничего выкинуть без того, чтобы не изменилось все целое, в результате чего весь великий свиток судьбы был бы написан по-другому; последнее невозможно, так как причина влечет за собой лишь одно следствие, которое в свою очередь является причиной другого явления, и так далее до бесконечности. Изменить ничего нельзя, поскольку связь причины-следствия *однозначна.* То обстоятельство, что человек не может узнать ни одного слова из свитка судьбы, ничего не меняет в его поведении — узнает или не узнает человек, что с ним должно произойти, все равно он бессилен перед лицом рока, ибо в противном случае хотя бы «одна строчка должна была бы оказаться ошибочной в великом свитке, который содержит правду, одну только правду и всю правду. «Как! В великом свитке было бы написано; «Жак в такой-то день сломит себе шею» — и Жак шеи не сломит? Неужели вы предполагаете, что это возможно, кто бы ни был автором великого свитка?» (84, т. IV, стр. 212). С этих позиций Жак и объясняет события, происшедшие с ним: не будь

огнестрельного ранения в колено, он не влюбился бы, и иначе быть не могло.

Хозяин, с которым Жак спорит, как будто соглашается с ним, но не перестает иронизировать и все время подводит его к мысли о том, что фатализм фактически бесплоден для человека. В частности, насмехаясь над тем, что лошадь, на которой ехал Жак, в один прекрасный день понесла его к виселицам, он замечает: «Если свыше так предначертано, то, как ни вертись, любезный друг, а ты будешь повешен; если же это свыше не предначертано, то лошадь соврала. Либо она вдохновлена свыше, либо она с норовом. Будь осторожен» (84, т. IV, стр. 245).

Дидро хочет показать, что парадокс фатализма в том, что признание предопределенности всего случающегося позволяет человеку вести себя так, как будто никакого рока вовсе нет. Здесь и вырисовывается свобода в качестве негативного дополнения необходимости (судьбы как будто нет, все равно что нет).

Дидро не доходит, разумеется, до определения свободы как характеристики самодеятельности человека, но шаг в эту сторону он делает. «...Не ведая, что предначертано свыше,— говорит Жак,— не знаешь, ни чего хочешь, ни как поступаешь, а потому следуешь своей фантазии, именуемой разумом, или разуму, еще более опасному, нежели фантазия, ведущему то к добру, то к злу» (84, т. IV, стр. 211). Но тогда, может быть, разум и разумные действия включены в «великий свиток» и судьба ткет свои узоры только на разумной основе? «Знает ли в этом случае само небо, чего оно хочет? Руководим ли мы судьбой или она руководит нами?» (84, т. IV, стр. 21). Или то и другое предначертано рядом, как полагает Жак?

Не выходя к позитивному определению свободы, Дидро тем не менее благодаря пониманию ее в негативном плане смог очертить рамки механического детерминизма.

«Странности» фатализма еще ярче расцвечиваются Дидро при повороте проблемы к случайности. Если правильно считать необходимым все существующее, то необходима также и случайность; напротив, признание одной случайности означало бы, что она также случайна, а это вводило бы необходимость.

Вводя в повествование случайные элементы и используя их при характеристике личности, Дидро ставит под сомнение начинающие преобладать в его время взгляды о том, что любого человека, говоря современным языком, можно «рассчитать», т. е. предсказать совершенно точно (так как связь причины-следствия однозначна), что он будет делать в дальнейшем. Приводимые в романе примеры свидетельствуют как раз об обратном: один и тот же человек может совершить и нравственный и безнравственный поступок по отношению к разным и одним и тем же людям, вследствие чего поведение вообще нельзя предсказать (вспомним, как неожиданно вел себя один из персонажей «Жака-фаталиста» маркиз Дезарси), и это обусловлено тем, что человек, как уже говорилось выше, непрерывно формируется в споре, в диалоге с самим собой.

Как мы попытались показать, с помощью диалога Дидро фокусирует внимание читателя на внутренней противоречивости некоторых основных понятий «Энциклопедии», на их парадоксальности; как пишет известный французский исследователь Дидро Поль Верньер, именно «эта биполярность усиливает в нем врожденную тенденцию к диалогу; рассуждая с Дорвалем, своим отцом, Даламбером, племянником Рамо, Дидро следует внутреннему диалогу» (252, pp. 22—23). Обремененность каждой стороны своей противоположностью при этом служит как бы иллюстрацией этой биполярности, парадоксальности; поэтому каждый из участников диалога и отстаивает собственное мнение, и в то же время сам относится к нему критически и как бы со стороны. Такого присутствующего в каждом случае «критика» немецкий дидровед В. Краусс называет «анонимной публикой», считая, что* потребность в ней Дидро так велика, что он всегда включает ее в диалог с помощью ее живых участников.

Забегая несколько вперед, можно полагать, что немецкая классическая философия, в частности Кант в своем анализе антиномий, имела своим предметом то самое мышление, которое в виде реального и живого процесса со всеми его противоречиями и парадоксами реализовалось в творчестве Дидро. Но это предположение должно быть подкреплено рассмотрением тех взглядов Дидро, которые обычно характеризуют как собственно философские, хотя и до сих пор мы по сути

дела уже отчасти анализировали философское мышление Дидро в плане выявления такой его логической характеристики, как «парадоксальность».

Как уже говорилось выше, найденное Дидро несоответствие между однозначными по видимости результатами тогдашнего знания о мире и человеке и ходом их доказательства неожиданно для самого Дидро позволило ему вскрыть противоречивость, казалось бы, предельно ясных основных понятий современного ему материализма; это же помогло ему установить различие между естественнонаучным и философским способом мышления, о чем речь пойдет ниже. Пропуская сквозь «магический кристалл» парадокса естественнонаучные взгляды (или, как сказали бы сейчас, «проектируя парадокс на философию естествознания»), Дидро смог подойти к границам современного ему механистического естествознания, обнаружившимся в форме своеобразной логической альтернативы, загадки, неразрешимой трудности.

Преимущество Дидро перед некоторыми другими представителями французского материализма, в частности, перед таким его «систематиком», как Гольбах, состояло, как ни странно, именно в отсутствии системы; недостаток до некоторой степени обернулся достоинством по той причине, что в данном случае речь идет о системе метафизического материализма и об обнаружении тех проблем, которые выходят за его рамки.

Для характеристики метафизического материализма XVIII в. были избраны взгляды Гольбаха потому, что он действительно явился его систематизатором; в том же духе, что и он, рассуждали и Ламеттри, и Гельвеций, и сам Дидро. Так же, как остальные, Дидро признает материальную природу единым действующим целым, в котором происходят непрерывные переходы одного в другое вследствие распадения предметов на первичные элементы и объединения их в другом порядке. Некоторые его высказывания по этому вопросу перекликаются с мыслями Гольбаха; так, созвучны утверждения обоих о том, что в покоящемся и движущемся теле действует одна и та же сила, лишь проявляющаяся по"-разному, сходны также мысли о связи живой и неживой природы и т. п. Но если, подводя итог естественнонаучному мышлению, Гольбах остается внутри материализма XVIII в., то Дидро, не довольствуясь его

однозначными выводами, разлагает метафизическое мышление с помощью «метода парадокса» и находит противоречия внутри исходных понятий материи и движения.

Изначальная антиномичность материи-природы восходит к спинозовскому единству natura naturans и natura naturata. С точки зрения французских материалистов, воспринявших этот принцип, творящая природа существует как некое целое и в этом плане может рассматриваться как нечто гомогенное, однородное, где движение осуществляется только через присоединение или отсоединение вечно существующих элементов; но будучи в то же время сотворенной, природа состоит из различных частей и должна быть понята как то, что гетерогенно; в этом случае каждой особой части материи должно соответствовать специфическое движение, не могущее быть полученным от другого тела и являющееся, таким образом, самопроизвольным. В одной из своих главных философских работ—«Философские принципы о материи и движении» (1770 г.) —Дидро обсуждает обе точки зрения и склоняется к тому, что самопроизвольное движение должно быть взято за основу, хотя наряду с ним, как его производное, существует и причинное воздействие одного тела на другое. Критикуя тех, кто считает, что тело само по себе не одарено ни действием, ни силой, Дидро утверждает, что «само по себе, по природе присущих ему свойств тело полно действия и силы, будете ли вы рассматривать его в молекулах или в массе» (84, т. I, стр. 361). Причинное воздействие предполагает действие извне, но «молекула, одаренная присущим ей свойством, сама по себе есть сила активная. Она воздействует на другую молекулу, которая в свою очередь воздействует на первую». Сила, по мнению Дидро, может быть или внешней, или внутренней; только последняя есть то, что присуще молекуле, так сказать, интимно, внутренне, что конституирует ее как особую молекулу; именно внутренняя сила порождает внешнюю, воздействующую на другие тела, и если последняя иссякает, то «сила, присущая молекуле, не иссякает, она неизменна, вечна» (84, т. I, стр. 359). Иначе быть не может, так как «в природе все обладает своеобразным действием, подобно той совокупности молекул, которую вы называете огнем. Каждая молекула этой совокупности, называемой огнем, имеет свою при-

роду, свое действие» (84, т. I, стр. 358—359). Материю можно, конечно, рассматривать и как гомогенную, но это предположение, по словам Дидро, чревато многими несообразностями, и, чтобы избавиться от некоторых из них, нужно допустить гетерогенность материи; «я останавливаю,— пишет Дидро,— свои взоры на общей массе тел и вижу все в состоянии действия и противодействия, все гибнет в одной форме и восстанавливается в другой, повсюду — всевозможные сублимации, диссолюции, комбинации. Отсюда я делаю вывод, что материя гетерогенна; что существует в природе бесконечное количество разнообразных элементов; что у каждого из этих элементов имеется своя особая, внутренняя, непреложная, вечная, неразрушимая сила и что эти присущие телу силы имеют свои действия вне тела; отсюда рождается движение или всеобщее брожение во Вселенной» (84, т. I, стр. 361).

Неразложимость понятий материи и движения подвергается сомнению самим ходом доказательства основных тезисов метафизического материализма: в самом деле, примем в качестве бесспорного его утверждение, что материальные тела состоят из одних и тех же частиц, так что нет ни рождения, ни гибели, и что движение всегда происходит через воздействие одного тела на другое. Говоря словами Дидро, «иногда бывает достаточно сделать крайние выводы из гипотезы, чтобы поколебать ее» (84, т. I, стр. 338); в нашем случае это означает следующее: предположим, что движение и есть причинное воздействие одного тела на другое; признав это, мы должны тотчас признать различие между телами (если вся природа — одно, т. е. нечто гомогенное, то нет самого взаимодействия), но из этого в свою очередь следует, что, обладая качественно своеобразной сущностью, тело обладает также специфическим движением. Доказательство существования только внешнего воздействия, как видим, привело к противному. Но к такому же результату мы придем, если начнем с противоположного конца: настаивая лишь на самопроизвольности движения, мы очень скоро убедимся в том, что каждое тело является теперь причиной собственного следствия, что материя, таким образом, гомогенна, а движение — причинно обусловлено. Не означает ли это, что материя и гомогенна, и гетерогенна, а движение раскрывается через совпадение его крайних истол-

кований? Нужно ли исследовать каждое явление «с двух прямо противоположных точек зрения», как считает Дидро, или этот метод, так же как вывод, получаемый посредством него, неприемлем для метафизического материализма?

Этот же вопрос встает при анализе предмета как целого. В соответствии с тезисом о качественном однообразии материи целое сводилось к сумме одинаковых и внешним образом присоединенных частей; признание гетерогенности материи влекло за собой иную интерпретацию; в этом случае целое должно было быть внутренним единством различных элементов. Качественно своеобразные молекулы и есть простейшие неделимые элементы гетерогенности, и в этом Дидро отличается от Гольбаха, по мнению которого о таких единицах мы не можем иметь никакого представления. Молекула Дидро — это «материализованная монада» (здесь видно влияние на него Лейбница), в которой весь мир представлен как целое, ибо иначе гетерогенное не могло бы обернуться гомогенным. Мир — это не сумма частей, а внутреннее взаимопроникновение отличающихся друг от друга частиц; образом этой «гетерогенной гомогенности» для Дидро оказывается «гроздь пчел». Там, где для Даламбера имеется лишь «смежность» (т. е. механическое присоединение), для Дидро налицо «непрерывность» (внутри прерывности); по его определению, мир, или вся масса материи,— это улей. «Видели ли вы, как сцепившиеся лапками пчелы образуют единую гроздь? Хотели бы вы превратить эту гроздь в одно-единственное животное? — задает вопросы Дидро своему собеседнику.— Для этого надо только перерезать лапки, которыми пчелы держатся друг за друга, и смежность превратится в непрерывность; отличие второго состояния от первого в том, что теперь гроздь — нечто целое, единое животное, между тем как раньше она была совокупностью животных» (84, т. I, стр. 387). Так надо рассматривать любой живой организм, отдельные органы которого по аналогии могут сравниваться с пчелами в грозди, «между которыми закон напрерывности поддерживает общую симпатию, единство, тождество».

Главная трудность здесь состоит в объяснении того, как образуется такое целое. Единственно возможным в свете общепринятых представлений способом кажется постепенное прибавление одной молекулы к другой, в

результате чего и возникают все предметы природы. Но не будет ли это только механической «смежностью»? Дидро как будто не сомневается в том, что к одной живой точке «присоединяется другая, затем еще третья, и как следствие этих последовательных прививок является некое существо, единое» (84, т. I, стр. 384). «Как капля ртути сливается с другой каплей ртути, так чувствующая и живая молекула смешивается с другой чувствующей и живой молекулой... Вначале были две капли, после соприкосновения стала лишь одна» (84, т. I, стр. 385).

Но все же для него остается непонятным, *как* происходит трансформация внешнего во внутреннее и *почему* образовавшееся таким путем целое обладает новыми свойствами, отсутствующими у вступивших в соединение отдельных молекул.

Вопросы, поставленные Дидро в одной из ранних философских работ — «Мыслях об объяснении природы» (1754 г.), остались без ответа, ибо ответ на них и не мог быть дан в рамках механического естествознания. Однако сама их постановка уже выходила за его узкие рамки; Дидро попытался ответить на них, используя для этого такие несвойственные для тогдашнего материализма формы выражения, как гипотезы, догадки, даже сны; как отмечают многие авторы, вероятно, их своеобразие обусловлено тем обстоятельством, что решение поставленных вопросов требовало принципиально иных философских основ. В этих формах Дидро отобразил ограниченность естественнонаучных взглядов своего времени.

Они касаются прежде всего проблем перехода от неживой материи к живой, от чувствующей к мыслящей (иными словами, речь идет о качественных превращениях) и часто формулируются как догадки, гипотезы. Если можно еще как-то удовлетвориться механическим объяснением, когда речь идет о соединении двух неживых молекул, то вряд ли можно толковать по аналогии с первым случай объединения двух живых частиц. По этому поводу Дидро высказал целый ряд догадок ц вопросов: «В геометрии реальная величина, прибавленная к мнимой, дает мнимое целое,— пишет он,— а в природе будет ли целое живым или мертвым, если молекула живой материи соединится с молекулой мертвой материи?.. Если агрегат будет живым или мертвым,

то когда и почему он будет живым, когда и почему он будет мертвым?» (84, т. I, стр. 353). «Комбинируется ли живая материя с живой материей? Как происходит эта комбинация? Каков результат ее? То же относится к мертвой материи» (84, т. I, стр. 354). Гипотеза о всеобщей чувствительности материи, с помощью которой Дидро пытается нащупать выход из обнаружившегося тупика, также представляет собой скорее вопрос, чем ответ, но это такой вопрос, который является острой постановкой проблемы качественного развития и концентрирует вокруг себя все доводы, как-то проливающие свет на процессы коренного превращения предметов.

Таким образом, стремление участников «Энциклопедии» обосновать материалистическое воззрение на мир приводит в итоге к установлению противоречивости их исходных понятий: материя оказывается не только совокупностью однородных частиц, но и единством существенно отличных друг от друга структур; движение в связи с этим не может быть целиком отождествлено с перемещением, а включает в себя процессы коренных превращений; целое представляет собой сумму частей, но в то же время не сводится к ней и т. д. По своей позитивной программе Дидро — представитель материализма XVIII в., но в плане постановки проблем, обусловленных антиномичностью категориального строя этого материализма, он выходит за его рамки, выводя нас к тем пунктам, в которых ясно видна его узость и ограниченность. И это — приобретение особого, «сократического» способа мышления Дидро.

Еще один пункт «критического отношения» к метафизическому материализму намечен им в связи с решением теоретико-познавательных проблем. Вслед за другими материалистами своего времени Дидро признает ощущения начальными ступеньками на лестнице человеческого познания; только на их основе образуются восприятия, суждения и понятия, которые человек сравнивает с помощью памяти. «Если существо, которое чувствует и имеет такую способную к памяти организацию, связывает получаемые ощущения и сознает благодаря этой связи историю своей жизни и приобретает сознание своего *Я*, — пишет он в «Разговоре Даламбера и Дидро»,— то, следовательно, оно может отрицать, утверждать, заключать, мыслить» (84, т. I, стр. 373). Здесь

Дидро и приходит в голову сравнить человека с музыкальным инструментом, обладающим чувствительностью и памятью, который может повторять мелодии, сыгранные на нем прежде самой природой.

Понятия, не имеющие опоры в природе, можно, по словам Дидро, сравнить с лесами севера, где деревья без корней и достаточно было бы легкого порыва ветра, чтобы перевернуть такой лес. Задача, стоящая перед ученым и философом, заключается в том, чтобы постепенно переходить от наблюдений к рассуждениям, от собирания фактов к их связыванию. Разум, с этой точки зрения, выглядит как нечто вторичное по сравнению с ощущениями: мы не выводим силлогизмы самостоятельно; по Дидро, они все выведены природой, а мы только регистрируем известные нам из опыта явления, между которыми существует известная природная связь.

И тем не менее Дидро не был бы просветителем, если бы он не возвеличил разум, признав его тем главным судьей, от которого зависит работа органов чувств — всех вместе и каждого в отдельности. Между чувствами человека, как он утверждает, «царит такая гармония, что ни одно из них не господствует над другими и не предписывает законов его интеллекту. Наоборот, господином является его интеллект, его орган разума. Это — судья, которого не может ни подкупить, ни подчинить себе ни один из свидетелей» (84, т. II, стр. 174). Далее Дидро делает «смелое», по его словам, предположение о том, что разум распоряжается всеми нашими чувствами и что люди, у которых начало пучка (этим термином Дидро обозначает мыслящий центр) господствует над волокнами (нервами и органами чувств), бывают более сильными в умственном отношении.

Если раньше он как будто вполне соглашался с Гельвецием в том, что «надо подвигаться вслед за опытом и никогда не предупреждать его», то теперь его сомнение выражается в вопросе: «Разве опыты делают наугад? Разве опыту не предшествует часто какое-нибудь предположение, какая-нибудь аналогия, какая-нибудь теоретическая идея, которую опыт должен подтвердить или опровергнуть?» (84, т. II, стр. 206). Может быть, мышление в этом случае первично? Ведь человек не смог бы делать открытия, если бы он не строил гипотезы о тех явлениях, которые пока не только непонятны, но даже не выявлены до конца. Как мы видим, здесь

Дидро близко подходит к позициям «умного идеализма», который, как показал Маркс в «Тезисах о Фейербахе», обладает по сравнению с созерцательным материализмом тем преимуществом, что он разрабатывает деятельную сторону и понимает мышление вследствие этого не только в его отражающей, но и в его созидающей функции.

То, что Дидро в известном смысле смог преодолеть замкнутость материализма своего времени, как мы пытались показать, было обусловлено своеобразными чертами его мышления, в частности тем, что мы назвали парадоксальностью (и что он сам называл «методом парадокса») и что — отчасти стихийно, как результат его необычного таланта и редкого сочетания художественного и философского мышления, а отчасти сознательно — выразилось в желании найти противоречие в предмете, или, что то же, исследовать предмет «с двух прямо противоположных точек зрения»; достоинство парадоксального автора Дидро, приводя в пример Монтеня, видит в том, что он непрерывно бросает читателя, образно выражаясь, от черного к белому и от белого к черному. На подобные выводы сам Дидро нередко наталкивается случайно, неожиданно, в ходе самого логического доказательства, обнаруживая, что, чем более развита какая-либо аргументация, тем с большей необходимостью она приводит к противоположному результату. Дидро не делает, подобно Гегелю, вывода о тождестве противоположностей; его исследование этого феномена ограничивается тем, что он сознательно фиксирует внимание на противоречии как на такой имманентной самому мышлению характеристике, от которой нельзя избавиться и которая, так сказать, составляет сердцевину нашего исследования предмета; он удивляется этому явлению, но не дает ему строгого логического определения.

На наш взгляд, представленные в виде парадоксов противоречия гетерогенности — гомогенности, целого — части, необходимости — свободы, конечного — бесконечного были по сути дела теми дилеммами, которые позже четко и даже жестко сформулировал Кант в своих знаменитых антиномиях. Дидро применил доказательство, по своему содержанию диалектическое (так как цель его — представить противоположные стороны в их взаимной обусловленности и взаимной несовместимости),

и это помогло ему открыть внутреннюю противоречивость знания своего времени. В любом неразложимом, казалось бы, далее элементе мышления Дидро находит «парадоксальный остаток» и констатирует, что, чем сильнее философ хочет освободиться от парадоксов, тем больше он в них увязает. В отличие от других философов Дидро не строит законченных систем, благодаря чему ему удается расщепить однозначные по видимости высказывания материализма о материи, движении и т. д. Противоречие существует, противоречие устранить нельзя, так что любой предмет должен быть понят вследствие этого как парадокс — до такого понимания во французском Просвещении вряд ли поднялся еще какой-нибудь философ, кроме Дидро. Парадоксы Дидро в логическом плане были как бы первоначальной ступенью, начальной стадией формирования и осознания антиномий, так четко затем обозначенных Кантом — ведь анализ парадоксов в итоге приводит к кантовским антиномиям, и в парадоксах мы видим зародыш логического статуса кантовских антиномий. Для Канта антиномии свидетельствуют о выходе человеческого разума за собственные пределы, для Дидро парадокс возникает тогда, когда доказательство тезиса доводится до логических границ и, следовательно, наталкивается на то, что находится за ними, т. е. на противоположное; так же, как у Канта, в основе большинства его парадоксов лежит противоречие между абсолютной необходимостью и абсолютной случайностью, между необходимостью и свободой; так же, как в «Критике чистого разума», противоречие открывается нашему взору тогда, когда мы известное, уже достигнутое знание экстраполируем на бесконечность и неизвестность. Одна «маленькая» деталь: Кант говорит здесь о «непознаваемом», Дидро — о «непознанном» (неизвестном, недостоверном, вероятном, но существующем), формой постижения которого служат особые мысленные средства—догадки, гипотезы, являющиеся преимущественным достоянием философа, ибо в отличие от естествоиспытателя философ стремится выйти за рамки всякого конечного к миру «как целому».

„ Но наряду со сходством мышления Дидро и Канта существует и отличие, определенное как раз тем, что парадокс представляет собой исторически первую, неразвитую еще форму антиномии; именно поэтому само доказательство строится Дидро несколько иначе, чем

Кантом: Дидро делает упор на то, что доказательство тезиса всегда с неизбежностью влечет за собой антитезис и, следовательно, антитезис есть логическое следствие тезиса (и наоборот); Кант само доказательство тезиса строит на основе антитезиса (и наоборот), начиная, как известно, от противного. Дидро приходит к противному, Кант начинает от противного. Впрочем, это все же не решающее различие, так как направление хода доказательства для Канта не было принципиально важным.

Историческая неразвитость парадокса как антиномической формы мышления послужила причиной того, что Дидро не смог достаточно четко понять и определить его; можно сказать, что зачастую «парадоксальность» застает Дидро «врасплох», заставляя задуматься над сложностью жизни и невозможностью свести ее к какой-то жестокой формуле. Именно потому, что парадокс логически представляет собой неразвитую форму, что в нем мысль дана в своем живом развитии, в своей незавершенности, там можно обнаружить зачатки не только антиномического мышления, но и более поздних логических движений мысли, которые сформируются затем у Гегеля и Маркса. Это позволяет наметить единую линию диалектического развития от Дидро к Канту, шире — от французского Просвещения к немецкой классической философии.

Раздел четвертый

ИСТОРИОГРАФИЯ

Глава четырнадцатая

СОВЕТСКАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ XIV — XVIII ВВ.

Изучение диалектических идей в философии XIV—XVIII вв. началось в СССР уже в 20-е годы. Большую роль в его развитии сыграло опубликование в 1925—1929 гг. в «Ленинских сборниках» «Философских тетрадей» В. И. Ленина. К нему побуждала также начавшаяся в 20-х годах теоретическая полемика между сторонниками А. Деборина и Л. Аксельрод-Ортодокс. Разработка проблем истории диалектики сыграла большую роль в теоретической борьбе с идейными противниками марксизма как внутри СССР, так и за его рубежами. За годы Советской власти было написано немало работ о философии Нового времени, но среди них только единицы специально посвящены диалектике. Написание историографии работ советских философов по диалектике Нового времени в значительной мере дело будущего. В настоящей главе мы ограничиваемся систематизированным обзором мнений советских историков философии по этой проблеме.

I. ДИАЛЕКТИКА ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

Диалектические идеи *Николая Кузанского* (1401 — 1464) в советской философской литературе исследуются под углом зрения особенностей переходного периода от философии средневековья к мировоззрению эпохи Возрождения. В этой связи теологизм Николая Кузанского рассматривается скорее как форма, чем как источник его диалектических представлений о мире.

Советские философы отмечают диалектическое содержание представлений Николая Кузанского о совпадении (т. е. единстве) противоположностей. М. О. Булатов подчеркивает, что перенесение им на природу пантеистического представления о бесконечности бога, его противоречивости подняло значение идеи противоречия до «всеобщего принципа бытия и познания», так что ог-

дельные виды противоречий в реальной действительности у него выступают как «проявления всеобщего космического противоречия» (33, стр. 86). По мнению Б. Д. Морозова, у Николая Кузанского противоположности рассматриваются в качестве характеристики внутренней противоречивости сущности конечных вещей (см. 141, стр. 52). «Мысль о том, что сущность, определяющая собой все явления и процессы мира, есть совпадение противоположностей, — говорит З. А. Тажуризина,—гениальная догадка об одной из сторон диалектического закона развития — закона единства и борьбы противоположностей...» (175, стр. 59).

Источником представлений Николая о совпадении противоположностей было учение о пропорциях в математике (17, стр. 144); с другой стороны, его взгляды оказали обратное влияние на эту науку. Будучи «неразрывно связано с мыслью о непрерывном движении— как в сторону увеличения, так и в сторону уменьшения — объектов познания», учение о совпадении максимума и минимума подготовило введение в математику переменной величины и сделало Николая из Кузы философским предшественником ее анализа (169, стр. 53). На связь учения о противоположностях с математическим естествознанием и астрономией обращает внимание также З. А. Тажуризина (175, стр. 126).

В советской литературе отмечается, что Николай Кузанский развил учение о единстве противоположностей также и в том, что рассматривал каждую новую категорию как синтез предшествовавших (33, стр. 89; 141, стр. 52).

М. О. Булатов замечает, что противоположности расходятся у Николая Кузанского лишь в конечных вещах: в бесконечном возможность и действительность, материя и форма и т. п. противоположности образуют синтез. В условиях ограниченной системы, какова, например, Солнечная, возможность и действительность, возникновение и уничтожение расходятся. В бесконечное же время и в бесконечном пространстве реализуются все возможности превращения материи, так что уничтожение в одном месте означает возникновение в другом и т. п. (33, стр. 91). По мнению З. А. Тажуризиной, мысль о единстве противоположностей в боге, в применении к конечным вещам, где они расходятся, обогащается у Николая Кузанского догадкой о их борьбе (175, стр.50).

По мнению ряда советских исследователей, учение о противоположностях, их борьбе и подводило Николая Кузанского к диалектической идее развития. Об этом пишут В. В. Соколов (169, стр. 48), В. Д. Морозов (141, стр. 52). «В этом единстве противоположностей,— пишет В. Д. Морозов, — происходит развитие... Все многообразие конкретного мира возникает, по мнению Кузанского, благодаря ограничению абсолютного максимума. Развитие — это цепь последовательных ограничений целого и развертывание единства во множестве так, что все ограниченные предметы располагаются между максимумом и минимумом» (141, стр. 51). По мнению В. В. Соколова и З. А. Тажуризиной, такое понимание развития предвосхитило диалектическое положение Спинозы о том, что всякое ограничение есть отрицание (171, стр. 138).

По мнению М. О. Булатова, Николай Кузанский вплотную подходит к закону отрицания отрицания, ибо требование рассматривать всякое конечное под углом зрения бесконечного как его «неиного» (внутреннего определения) есть отрицание отрицания (33, стр. 87).

В связи с учением о противоположностях анализируется учение Николая Кузанского о различных ступениях познания: чувстве, рассудке и разуме. Рассудок мыслит противоположности в их внеположности, тогда как разум, мыслящий бесконечное, объединяет их в одно целое (169, стр. 52). Это движение познания отражает процесс развития самой природы, который понимался философом на основе неоплатоновских представлений об эманации. «Мысль Кузанского о том, что разум преодолевает ограниченность рассудка, мыслящего вещи как разрозненные, изолированные и противоположные, что интеллектуальное познание рассматривает их с более высокой точки зрения как цепь переходов, как ряд ступеней в живом единстве Вселенной, предвосхищает идею развития природы» (169, стр. 53). В своем учении об интуиции, пишет З. А. Тажуризина, «Кузанец пытается перешагнуть за границу формальной логики, неосознанно вступая в область диалектической, неосознанно потому, что для него сам выход за пределы формальной логики в общем означает вступление в область алогического, таинственного» (175,стр. 129).

Отсюда следует диалектическое представление об относительности познания, относительности истины и заб-

луждения... «Корректирующее воздействие разума на рассудок состоит в том,— пишут В. В. Соколов и З. А. Тажуризина,— что разум постоянно лишает рассудок догматической самоуверенности относительно окончательной истинности своих суждений. Подлинный смысл каждого единичного суждения выясняется не столько из него самого, сколько из более обширного целого» (171, стр. 142). На эту методологическую роль идеи бесконечного указывает также М. О. Булатов (33, стр. 91).

О том, что учение Николая Кузанского о совпадении противоположностей было одним из теоретических источников диалектики Шеллинга и Гегеля, пишут В. В. Соколов (169, стр. 52), М. О. Булатов (33, стр. 84), З. А. Тажуризина (175, стр. 59).

Немецкий мистик и теософ *Якоб Бёме* (1575—1624) в советской философской литературе исследуется почти исключительно под углом зрения выявления в его философии диалектических идей. Причудливое сочетание мистической теософии с диалектическими идеями объясняется в свете социально-исторических условий Германии начала XVII в.

Прежде всего подчеркивается неразработанность у Бёме логических средств для отражения диалектики объективного мира, стихийный характер его диалектики (см. 115, стр. 78). «Бёме бьется в стремлении высказать идею внутренней противоречивости становления вещей, но ему не хватает понятийной формы выражения мысли. Отсюда появляются аллегории в виде «голода», «муки», «побуждения», «влечения»» (64, стр. 160; ср. 151, стр. 55).

Отмечается, что пантеизм Бёме был способом представления материи в качестве самодвижущейся субстанции, благодаря которому он поднялся выше современных ему естествоиспытателей. Бёме понимал движение «не только как механическое перемещение предмета, а как переход одного качества в другое» (115, стр. 73).

С особым интересом анализируется советскими философами учение Бёме о противоположностях как внутреннем источнике движения и развития. «Здесь Бёме,— отмечает А. В. Головин, — очень глубок и диалектичен, ибо он фактически уловил идею становления вещи от тождества через различие до противоположности, т. е. диалектическую концепцию развития как разделения единого на противоположности и борьбу между ними» (64, стр. 160). Развитие возможно только в борьбе про-

тивоположных сил, тенденций, и прежде всего, как подчеркивает А. В. Головин, в диалектике взаимодействия внутреннего и внешнего (64, стр. 162). Для Бёме характерно, что он пытался осмыслить «качества» в процессе их диалектического развития. По Бёме, замечает В. Г. Левен, философ обязан «концентрировать свое внимание не столько на рассмотрении качества мира, самого по себе, сколько на анализе его становления. Раскрывая пути появления качеств мира, нетрудно понять и природу самого качественного мира, его движение и развитие» (115, стр. 72).

Однако Бёме не создал теории развития. Для этого не было естественнонаучных предпосылок в его время, а его теософские представления об эволюции мира были слишком общи и поверхностны. «Бёме, — замечает А. В. Головин,— не смог уловить в самой жизни конкретных механизмов, толкающих ее вперед. Его мысли об общих закономерностях развития слишком общи, абстрактны» (64, стр. 54). Пантеизм Бёме препятствовал тому, чтобы развитие бога в природе захватило также и конкретные вещи природы. Поэтому, хотя он «считает процесс движения поступательным, однако мысль о поступательном характере движения он не развивает, ограничиваясь диалектикой движения мышления вообще, абстрагируясь от конкретного хода движения того или иного предмета» (115, стр. 78).

Диалектика *Джордано Бруно* (1548—1600) высоко оценивается в советской литературе. В его лице достигла своей вершины диалектика эпохи Возрождения. По мнению М. А. Дынника, в своем учении о противоположностях Бруно «делает попытку критики атомистического (механистического) материализма древности. Попытка эта, весьма далекая от понимания действительной объективной диалектики развития природы, общества и познания, в то же время имеет величайшее значение как одна из исторических ступеней в развитии диалектики» (85, стр. 34). На связь идей Бруно с диалектикой древних, особенно Гераклита, обращают внимание также В. А. Ивлиев (см. 91, стр. 70), А. Х. Горфункель (см. 68, стр. 83).

* С другой стороны, диалектика Бруно является дальнейшим развитием идей Николая Кузанского о совпадении противоположностей, хотя, как отмечают А. Кубицкий (см. 109, т. 7, стр. 669) и В. В. Соколов (см. 169,

стр. 76), Бруно еще далее отходит от теологии и на пантеистической основе развивает «вполне натуралистическое учение о природе».

На этой пантеистической основе Бруно стремится преодолеть недостатки схоластического аристотелизма, а именно отрыв формы от материи, критикует понимание материи в виде бесформенного и пассивного субстрата.

Бруно развил представление о самодвижении материи. Он, говорит В. С. Рожицын, «впервые соединил учение о субстанции, материи с понятием перехода от простого к сложному, от единства к многообразию, от материальной субстанции к духу. Огромное преимущество этой системы заключалось в признании движения в самой природе, в том, что наличие противоположностей в самом предмете является причиной движения и развития» (69, стр. 188). Аналогичного мнения придерживаются Ю. Я. Коган (см. 105, стр. 18) и В. В. Соколов (см. 169, стр. 77). Пантеизм подчинен у Бруно задаче понять самодвижение материи (см. 91, стр. 41); А. Х. Горфункель считает, что Бруно здесь продолжил традиции средневекового пантеизма, истолковав его, однако, в диалектическом направлении. «Статистической картине мира, закрепленной в схоластической системе томизма, Ноланец противопоставлял динамическую картину всеобщего движения, но движения не случайного, а подчиненного внутренней необходимости» (69, стр.89).

Идея развития высказывалась Бруно еще в весьма несовершенной форме: изменение, пишет В. Д. Морозов, допускалось Бруно лишь для отдельных вещей и явлений, внутри циклов круговоротов, сама же материальная субстанция у него пребывала неизменной (см. 141, стр. 56).

Высоко оценивается советскими исследователями учение Бруно о противоположностях. Ряд исследователей пишут, что у ноланского мыслителя была уже смутная догадка о законе единства противоположностей (см. 45, стр. 36; 157, стр. 208; 86, стр. 7).

Противоположности у Бруно не только совпадают в одном объекте, но они борются и переходят друг в друга. Здесь он отправляется от идей Гераклита и Николая Кузанского. «По вопросу о борьбе противоположностей,— пишет В. А. Ивлиев,— Бруно, примыкая к Гераклиту, идет дальше, используя высказывания Кузанского о совпадении противоположностей» (91, стр. 31).

Взаимопревращение противоположностей он сводит к отношению возможности и действительности, интерпретируя, в отличие от Аристотеля, материю как действительность, а ее частные формы — как ее возможности (см. 91, стр. 32).

Отсюда следует учение Бруно о всеобщей связи и развитии, получившее разработку в теории круговоротов — снятия материей всякой обособленной формы существования вещей. «Единство Вселенной,— говорил А. Штекли,— обусловливает всеобщую взаимосвязанность явлений. Цепь превращений непрерывна: сложное становится простым, простое — сложным. В мире совершается круговорот элементов: земля разжижается в воду, вода в воздух, воздух в огонь, огонь сгущается в воздух, воздух в воду, вода в землю» (194, стр. 110).

Диалектика теории познания Бруно рассматривается в советской литературе как дальнейшее развитие соответствующих идей Николая Кузанского (см., напр., 168, стр. 141). Так же как у Николая Кузанского, она связана с трехчленным делением познания на чувство, рассудок и разум, и в ее основе лежит представление о всеобщей взаимосвязи и диалектической противоречивости явлений. «Центральным пунктом в его теории познания,— пишет о Бруно В. А. Ивлиев,— является учение о единстве и борьбе противоположностей», которое следует из того, что каждое явление «существует не изолированно». Наличие противоречий и противоположностей говорит о том, что вещи взаимосвязаны и качества их проявляются через отношение друг к другу» (91, стр. 66). Познание взаимосвязи объектов — это познание всеобщего, бесконечного в них. «По Бруно,— читаем мы у В. Вандека и В. Тимоско, — всеобщее познание отличается от частного, как бесконечное от конечного. А всякая единичная вещь есть скрытая бесконечность, данная как совпадение противоположностей. А Вселенная есть раскрытое единство. В наивной и пантеистической идеалистической форме он дает диалектику всеобщего и единичного» (45, стр. 37).

Всеобщее, бесконечное познается, по Бруно, разумом, тогда как рассудок и чувство познают конечное. «Взаимосвязь ощущений и разума, — замечает В. А. Ивлиев,— он пытался вывести из диалектики объективной действительности, из взаимосвязи отдельного и общего, явления и сущности» (91, стр. 74). Бруно решительно

порывает со средневековой теорией двойственной истины, оставляющей место неконтролируемой разумом вере, суевериям (см. 86, стр. 20; 156, стр. 119—120), и пытается дать картину диалектического генезиса знания от ощущений к сущности, от слепой веры к разуму.

II. ДИАЛЕКТИКА XVII СТОЛЕТИЯ

Элементы диалектики отмечаются советскими исследователями в мировоззрении *Френсиса Бэкона* (1561 — 1626), носящем в целом метафизический характер.

У Бэкона есть определенный подход к пониманию развития, когда он говорит о самодвижении материи и многокачественности форм ее изменения. Это отмечает, например, В. Голосов, который полемизирует с авторами статьи «От издательства» в книге «Новый органон» (М., 1938, стр. X) и главы о Бэконе в «Истории философии» (т. II. М., 1941), считавшими, что формы вещей понимались английским философом в качестве чего-то неизменного и вечного, а все перечисленные им 19 видов движения сводимы к механическому перемещению. У Бэкона, говорит В. Ф. Голосов, уже есть «гениальная догадка о движении как способе существования материи, как способе ее вечного сохранения» (65, стр. 107). Об этом пишет также Х. Н. Момджян, указывающий, что атомы у Бэкона — это не бескачественные и всегда себе равные частицы, но полны сил, имеют внутреннюю характеристику. «...Представления английского философа об атоме, — говорит он, — свидетельствует о наличии существенных диалектических моментов в его восприятии мира» (137, стр. 7). Диалектическое представление Бэкона о неуничтожимости материи и движения выражено им также в истолковании древнегреческого мифа о Протее. «Превращения связанного и подвергающегося насилию Протея, — говорит М. Н. Мельвиль, — означают, что никакое применение силы не может уничтожить ни одной крупицы материи, оно может только заставить материю бесконечно изменять свои формы, принимать различные облики, оставаясь в сущности той же самой» (130, стр. 20). Диалектичность мысли Бэкона о том, что материя сохраняет себя, непрерывно изменялась, отмечает также А. А. Бутенко (см. 34, стр. 102). В. Д. Морозов считает диалектической мысль Бэкона

о природе элементарных форм как существенно связанных с особого рода движениями (см. 141, стр. 65).

С проблемой многокачественности материи и взаимных переходов ее форм друг в друга тесно связаны представления Бэкона о материальном единстве мира и взаимосвязи явлений в нем, проблема познания причинных связей, разработки метода их познания. «Бэкон,— пишет Г. Ф. Александров,— считал задачей философии создание копии мира, изображение того, что есть в действительности. Он указывал, что дело не только в описании явлений природы, но в последовании, обнаружении скрытого строения тел, которое познается при изучении движения тел» (7, стр. 77). «Правда, проблема связи не рассматривается им в зависимости от самодвижения тел. Бэкон еще не дошел до открытия внутренних источников движения материи» (там же). Поэтому он еще не ставил вопроса об исторической связи явлений. В. Ф. Асмус пишет, что у Бэкона «отсутствовало основное понятие исторического мировоззрения — понятие развития» (15, стр. 216).

По мнению В. Голосова, выдвинув требование познавать вещи через их формы (законы их движения), Бэкон диалектически связал анализ и синтез. Этот порядок исследования, говорит В. Голосов, соответствовал «пути развития самой природы от различных вещей к единству и от единства к различиям» (65, стр. 139). Голосов полагает, что в таком понимании пути познания имеются «зародыши гениальной мысли о единстве метода и логики» (65, стр. 142). О том, что английский мыслитель диалектически понимал отношение целого и частей, когда отказывался сводить все свойства макротел (сложных образований) к свойствам составляющих их атомов, пишет также А. А. Бутенко (см. 34, стр. 103).

В метафизической и механистической философии *Рене Декарта* (1596—1650), по выражению Ф. Энгельса, имеются «блестящие образцы диалектики».

Высоко оценивается советскими философами диалектическая идея развития Вселенной из материи в космогонии Декарта. «Космогония Декарта,— читаем мы у В. Ф. Асмуса, — была первым — весьма широким и значительным — синтезом, объединившим данные развития реальных наук с XVI по XVII век». В то время как Галилей и Кеплер ограничивались лишь описанием строения Вселенной как уже чего-то существующего

(космология), «...Декарт был глубоко убежден в том, что точка зрения развития глубже, вернее, яснее, чем всякая иная, может раскрыть природу Вселенной и существующих в ней вещей; что истинное объяснение мира может быть только объяснением его развития» (18, стр.76).

Высоко оценивает историческую роль диалектики Декарта И. С. Нарский. «В узких рамках одного только механистического движения, — пишет И. С. Нарский,— он сумел нащупать диалектические связи, и в условиях XVII в. его механистическое, лишенное моментов, указывающих на внутреннюю противоречивость процессов, понимание развития стало стихийно диалектическим» (143, стр. 119).

С. Ф. Васильев обращает внимание на то, что к космогонической идее развития Декарт пришел на основе своей методологии. «Лучший способ причинного объяснения явлений природы заключается в установлении условий их исторического возникновения — вот важный методологический принцип Декарта. Без этого тезиса, по нашему мнению, нельзя понять, почему Энгельс считал картезианство одним из крупнейших образцов диалектики, предшествовавших Гегелю» (48, стр. 54—55; ср. 143, стр. 119—120).

На диалектическое значение космогонии Декарта в истории диалектики указывают также М. Митин (см. 135, стр. 10—11), Е. Ситковский (см. 163, стр. 23); О. В. Трахтенберг (см. 177, стр. 68) и другие авторы. Все они расценивают космогоническую теорию Декарта как прототип канто-лапласовской теории неба. В. Ф. Асмус подчеркивает всеобщий характер этого учения, распространяющегося на неорганическую и органическую природу и включающего в себя идею развития человека (см. 12, стр. 111).

Правда, идея развития понималась Декартом механистически, как увеличение или же уменьшение того, что существовало и раньше. «Однако в XVII в.,— пишет Т. И. Ойзерман,— когда наука, по словам Энгельса, еще глубоко увязла в теологии, идея возникновения и развития Солнечной системы в этой своей ограниченной форме имела революционное значение» (149, стр. 436—437; см. также 39, стр. 71—72; 13, стр. 448).

У Декарта имеется подход к пониманию роли принципа развития в гносеологии. «Декарт утверждает, что для глубокого понимания сущности изучаемых явлений

необходимо их рассматривать не как готовые, раз навсегда данные вещи, а как нечто возникшее и лишь в результате многообразных изменений ставшее таковым. Это гносеологическое истолкование идеи развития является одной из глубоких и диалектических догадок Декарта» (149, стр. 437). В. Ф. Асмус подчеркивает, что Декарт стремится в своей гносеологии выяснить «саму историю процесса познания» (12, стр. 188).

Отмечается также диалектический подход Декарта к методологической функции сомнения, которое многие советские философы трактуют, с одной стороны, как средство борьбы против авторитетов схоластики, косных традиций (см. 36, стр. 44), а с другой — против скептицизма (см. 12, стр. 90; 7, стр. 120; 95, т. 1, стр. 386, и др.) Благодаря последней функции, заявляет Л. П. Гокиели, «негативный момент выполняет определенное положительное дело; здесь мы имеем основное ядро диалектичности логического» (63, стр. 115).

Большой интерес вызывают у советских исследователей диалектические идеи картезианской математики. В этом вопросе они исходят из положения Ф. Энгельса о том, что декартова переменная величина была поворотным пунктом в развитии математики, так как через нее в эту дисциплину «вошли движение и тем самым диалектика» (1, т. 20, стр. 573).

С помощью математики Декарт искал всеобщие связи в природе (см., напр., 26, стр. 18). Но диалектическое единство мира и познающей его науки Декарт пытался уложить в прокрустово ложе представлений о механическом движении величин. «Поскольку все качественное многообразие материальных закономерностей растворяется в чисто количественных отношениях величин,— мы имеем дело с кульминационным^пунктом механической метафизики. Поскольку величина приобретает характер переменной,— мы находимся у колыбели диалектического мышления» (39, стр. 69).

Понятие переменной величины, сформулированное Декартом как обобщение механического движения (см. 39, стр. 703; 12, стр. 153), слило воедино арифметику и геометрию. «Наука о механическом движении подошла вплотную к учению о непрерывных и изменяющихся величинах» (39, стр. 71). По мнению О. Танхилевича, математический синтез привел Декарта к идее интуиции как объединения в познании противоположных

способностей: наглядности конкретных геометрических образов и дискурсивности общих алгебраических алгоритмов. «В переводе на язык методологии,— пишет она,— та же проблема означала стремление придать наглядному представлению сокращенную форму логической идеи» (174, стр. 23). В интуиции, «абстрактно-конкретном понятии» (по выражению О. Танхилевича), Декарт искал логическую формулу для сведения частного к общему. Ибо, сливая арифметику и геометрию в аналитическую геометрию, философ тем самым обобщал их основания и методы (см. 199, стр. 257). Универсализацией научных методов пробивалась брешь в средневековом мировоззрении, по которому мир представлялся собранием разнородных и не связанных друг с другом сущностей — «субстанциональных форм» (см. 199, стр. 267).

Во всяком случае, по мнению многих советских исследователей, понятие интуиции у Декарта было ограничением схоластической формальной логики (см. 26, стр. 14; 18, стр. 179; 135, стр. 95; 39, стр. 27), хотя сам он не понял ее диалектической роли, состоящей в сведении особенного ко всеобщему. Декарт «не видел принципиального противоречия между ним (интуитивным методом— *Р. Л.)* и формальной логикой» (26, стр. 21). Но у Декарта, отмечает Т. Тымянский, содержательная логика была искусством открытий, а не просто методом изложения уже известных истин, что придало ей, логике в общем и целом формальной, диалектический оттенок (см. 180, стр. 15).

Диалектика *Спинозы* (1632—1677) в советской философской литературе исследована достаточно полно и разносторонне.

Пристальное внимание мировоззрение этого мыслителя привлекало еще в начале 20-х годов, когда перед советскими исследователями истории философии встал вопрос об обношении марксизма к его философским предшественникам. Немалую роль в обращении исследователей к Спинозе сыграла получившая тогда широкое хождение в советской историко-философской литературе ошибочная формула Г. В. Плеханова о том, что марксизм — род спинозизма. Начавшаяся затем полемика между сторонниками А. Деборина и Л. И. Аксельрод-Ортодокс затронула вопрос не только о материализме Спинозы, но также и о его диалектике. А. Дебо-

рин, вслед за Г. В. Плехановым назвавший марксизм «видоизменением спинозизма» (70, стр. 20), пытался представить Спинозу чуть ли не законченным диалектиком (ср. также 164, стр. 72; 182, стр. 21—22). Между материалистическим учением Спинозы и его диалектикой стремились даже установить взаимно-однозначную связь. «Там, где Спиноза диалектик, он силен как материалист, наоборот, все слабые стороны его учения связаны с его непониманием диалектики», — писал Л. А. Маньковский (128, стр. 6). Не понимая существа диалектики, недооценивали ее роль в философии Спинозы «механисты»— А. Варьяш (см. 47, т. I, ч. 1), Л. И. Аксельрод-Ортодокс (см. 5).

В начале 30-х годов подход к диалектике Спинозы стал более объективным. В целом система Спинозы в этот период оценивается как метафизическая, в которой, однако, содержатся моменты диалектики.

Давая общую оценку диалектики Спинозы, многие советские исследователи указывали на то, что, понимая мир как единство противоположностей, Спиноза не смог понять их взаимной связи через развитие одной из них в другую, указать непрерывный диалектический переход от материи к мышлению, от всеобщего к отдельному и единичному и т. п. Он довольствуется лишь регистрацией («фотографированием») отдельных застывших моментов этого движения (см. 164, стр. 65). По словам М. Каммари и П. Юдина, у Спинозы «нет процесса становления... У него есть вечное следование одной вещи из другой, но нет развития одной вещи из другой» (99, стр. 51; ср. 124, стр. 80; 181, стр. 31). В этом смысле Г. Скуррер и Г. Тымянский говорят о наличии в системе Спинозы «статической диалектики», характеризуя этим ее непоследовательность, а В. Вандек и В. Тимоско называют Спинозу «антидиалектиком» (46а, стр. 29).

Рассматривая отдельные диалектические идеи Спинозы, советские исследователи подчеркивали диалектичность спинозовской постановки вопроса о субстанции как самопричине (causa sui), в которой объединяются природа порождающая и порожденная (natura naturans et- natura naturata). Диалектическое понимание природы становится основой атеистических выводов Спинозы (см. 73, стр. 19; 132, стр. 89; 20, стр. 32).

В противоположность буржуазным философам, например Шопенгауэру, который сравнивал causa sui с че-

ловеком, вытаскивающим себя из воды за волосы (см. критику этого взгляда в 46, стр. 32), советские исследователи раскрывают диалектический смысл учения Спинозы о субстанции в свете положения Энгельса о том, что она прекрасно выражает взаимодействие вещей. Отдельные вещи имеют свою причину в других вещах (таким образом, сущность и существование у них отделены друг от друга), но в конечном счете они имеют ее в субстанции, которая выражает всеобщую связь вещей. «Поэтому, — говорит А. Деборин, — все конечное ограничено, т. е. содержит в себе отрицание своего собственного бытия, в то время как природа в целом представляет собой абсолютно положительное бытие, исключающее всякое отрицание... Отрицание переходит здесь диалектически в утверждение» (73, стр. 22). Диалектику спинозовского решения проблемы сущности и существования вещей отмечают также В. К. Брушлинский (см. 32, стр. 60), Л. А. Маньковский (см. 128, стр. 89), Г. С. Тымяиский (см. 178, стр. LII), В. В. Соколов (см. 167, стр. 24).

Субстанция, как ее понимал Спиноза, была единством противоположностей, а именно мышления и бытия, конечного и бесконечного, причины и действия и т.п. Советские исследователи, как правило, усматривают в этой концепции Спинозы диалектическую идею.

Вопрос о том, был Спиноза материалистом или нет, обычно решается советскими исследователями в свете диалектического истолкования отношения атрибутов мышления и протяжения. Разделив их и в известной мере противопоставив друг другу, философ вовсе не стремился подняться выше материализма и идеализма. «Спиноза, — говорит А. Деборин, — возражал только против отождествления мышления и протяжения, но он считал определенное мышление свойством материи. Поэтому он не мог принять декартовского отождествления материи и протяжения» (73, стр. 23). В. Вандек и В. Тимоско видят заслуги Спинозы в том, «что он, преодолев мыслящую субстанцию Декарта, не встал на точку зрения вульгарного материализма, непосредственно сводящего психическое к физическому, и подчеркнул качественное своеобразие мышления как особого свойства материи» (46, стр. 42). Диалектику в решении Спинозой проблемы мышления и протяжения отмечают также В. В. Соколов (см. 167, стр. 42), И. А. Коников (см. 108,

стр. 102) и другие авторы. Однако, поскольку атрибуты неподвижны относительно друг друга и нет указаний на их взаимный переход, возможно трактовать эту проблему с противоположной точки зрения, а именно в смысле психофизического параллелизма (см. 5, стр. 48; 38, стр. 18, 20; 127, стр. 82).

Понимая все явления через субстанцию, Спиноза признал их диалектически противоречивыми и указал на возможность связи между противоположностями, их взаимного перехода. Но сам этот переход им не был раскрыт, и тут обнаруживается историческая ограниченность его диалектики. «Субстанция, — пишет Г. С.Тымянский,— единство противоположностей, единство мышления и протяжения, но не развивающееся и противоречивое единство, а застывшее» (183, стр. 31). Поэтому, продолжает свою мысль Г. С. Тымянский, принцип единства противоположностей остался у него «в конечном счете близкой к диалектике догадкой, которую Спиноза не был в состоянии превратить в принцип новой логики» (183, стр. 63; ср. 182, стр. 18). Диалектический смысл субстанции как единства противоположностей отмечают также И. Луппол (см. 124, стр. 75), И. А. Коников (см. 108, стр. 11, 224) и другие авторы.

Спинозистская концепция отношения субстанции и модусов содержит диалектику таких противоположностей, как бесконечное и конечное, целое и часть.

Уже К. Скурер говорил о том, что учение Спинозы может быть названо прообразом гегелевского учения о диалектике общего, частного и единичного (см. 164, стр. 64). Специально анализирует это отношение В. К. Брушлинский, по мнению которого спинозовская субстанция — это «мировое целое с точки зрения его единства, его закономерности и абсолютной полноты», тогда как мир, рассмотренный под углом зрения его множественности и разделенное™, есть мир модусов (32, стр. 63). «Спиноза...—утверждает Л. А. Маньковский,— сумел диалектически увязать понятия конечного и бесконечного. Бесконечное не состоит из конечных частей, а наоборот, конечные вещи суть не что иное, как проявление бесконечного в ограниченных отрезках пространства и времени» (128, стр. 91). Аналогичного мнения придерживаются Я. Мильнер (см. 132, стр. 116), Бареток (см. 20, стр. 32) и ряд других авторов. По мнению В. В. Соколова, это учение Спинозой не было раз-

вито систематически и у него имеется «раскол между представлением о мире как совокупности единичных вещей и идеей органической целостности, недоступной механо-математическим методам» (170а, стр. 203).

Проблемы диалектики познания Спинозы рассматриваются советскими историками философии в свете учения о противоречивой природе субстанции и ее отношений к конечным вещам, в свете того, что обе стороны этого отношения требуют специальных способностей для их познания.

А. Деборин замечает, что у Спинозы субстанция как самопричина совершенно непостижима «на почве формальной логики, ибо формадьная логика требует распространения закона причинности на мировое целое, между тем как диалектический смысл спинозовского учения состоит в том, что категория, применяемая к части природы, не может быть распространена на целое природы. Если каждое отдельное явление ограничено другим, имеет внешнюю причину, то в отношении природы в целом этого сказать нельзя. То же самое относится к понятиям возникновения и уничтожения» (73, стр. 21). Поэтому, говорит В. К. Брушлинский, высшим родом познания является у Спинозы не математика, а интуиция, которая познает природу в ее целостности, т. е. как субстанцию (см. 32, стр. 61). То, что диалектическое понятие субстанции «не укладывается в прокрустово ложе формальной логики» и требует способностей более высокого уровня — диалектических, отмечает также И. А. Коников (см. 108, стр. 63).

Правда, как заметили В. Вандек и В. Тимоско, эта диалектическая идея у Спинозы имеет стихийный характер и он еще «не порвал с формальным методом мышления» (46, стр. 33)'. Я. Мильнер также полагает, что над Спинозой еще тяготела формальная логика (см. 132, стр. 117), хотя учение Спинозы об интуиции как высшей способности мышления было своего рода ограничением формально-логического мышления (см. 123, стр. 71; 7, стр. 449). При этом у Спинозы имеется известный отрыв их друг от друга, отразивший раскол между диалектическим представлением Спинозы о мире в целом и механико-метафизической методологией частных наук, господствовавшей тогда в естествознании (см. 1696, стр. 203).

С представлением о субстанции как выражении взаимодействия вещей тесно связана диалектическая трактовка проблемы свободы и необходимости. Она рассматривается в статье В. Ф. Асмуса «Диалектика необходимости и свободы в этике Спинозы» (см. 14). «Предваряя более чем на полтораста лет диалектические открытия Шеллинга и Гегеля, — пишет В. Ф. Асмус, — Спиноза первый из мыслителей Нового времени уразумел, что понятия необходимости и свободы, которые до него рассматривались как полярно противоположные, исключающие друг друга, образуют на самом деле диалектическое единство, являясь не только взаимными отрицаниями, но в то же время суть члены диалектического отношения» (14, стр. 40). Указывая на «изумительный диалектический переход» от необходимости к свободе, Спиноза, замечает В. Ф. Асмус, не смог, однако, связать его с развитием общественной практики (см. 14, стр. 48, 53). По мнению Л. А. Маньковского (см. 128, стр. 125) и В. В. Соколова (см. 170, стр. 198), спинозовское понимание свободы как познанной необходимости было предвосхищением гегелевской трактовки этого вопроса. Напротив, Я- Мильнер полагает, что Спиноза был далек от решения проблемы, поскольку случайность и необходимость у него абсолютно исключают друг друга, так что на рассуждениях философа об этом понятии лежит «печать созерцательности и метафизичности» (132, стр. 219). Спиноза «диалектически подходит к категориям свободы и необходимости,— отмечает Дж. Т. Ахмедли. — До него мертвые, неподвижные взаимоисключающие категории в его философии становятся более живыми, движущимися, взаимопереходящими категориями» (19, стр. 96).

Наконец, ряд авторов отмечают историзм Спинозы в подходе к объяснению происхождения суеверий и религии, государства, права, этических категорий. По мнению А. Варьяша, «Спиноза диалектичен, когда он объясняет теологическое мышление из материальных фактов исторической жизни людей... Такое же диалектическое чутье обнаруживает наш мыслитель при исследовании исторического характера государства» (47, т. 1. ч.'П, стр. 226—227). Ряд авторов (178, 186 и др.) анализируют историзм в объяснении догматов религии. Договорную теорию государства Спинозы рассматривает в связи с его историзмом О. В. Лейст (121).

У *Джона Толанда* (1670—1722) советские исследователи вскрывают тенденцию к преодолению механицизма и метафизики начала XVIII в., подход к идее качественного изменения, развития, активности материи.

Исходным пунктом для формирования таких представлений о материи у Толанда стала в первую очередь критика Спинозы, которая, однако, как отмечает Г. С. Тымянский, была «не отрицанием, а дополнением» материализма Спинозы (см. 170, стр. 48). О том, что Толанд пошел дальше Спинозы, признав движение таким же атрибутом материи, как и протяжение, говорят К. И. Саликова (см. 159, стр. 110), Б. В. Мееровский (см. 129, стр. 14).

Другим источником диалектических представлений об активности материи была критика физических теорий дальнодействия (Ньютон) и близкодействия (Декарт) (см. 74, стр. 119; 170, стр. 50; 159, стр. 11—12).

С представлением о внутренней активности материи тесно связан вопрос о многообразии форм движения, несводимого, по Толанду, к простому механическому перемещению.

О диалектичности понимания движения Толандом пишет А. Деборин. «Толанд различает активность, или изменение вообще, и движение как перемену места. Активность — это движение целого, атрибут материи, пространственное же движение является модусом активности, некоторым изменчивым состоянием активности. Поэтому естественно, что Толанд не признает абсолютного покоя в природе и приходит к диалектическому пониманию покоя» (74, стр. 121); Б. В. Мееровский также трактует движение у Толанда как изменение вообще (см. 129, стр. 16). Оценивая диалектичность такого понимания, А. Деборин- утверждает, что уже Толанд «разрешил проблему движения в духе Энгельса», что вызвало резкую критику со стороны А. Щеглова, который пишет, что самодвижение еще «не диалектика в полном смысле слова», а только «диалектический момент» (195, стр. 165). Толанду же, говорит А. Щеглов, недостает понимания причины самодвижения во внутренней противоречивости материи, почему всякое изменение трактуется им на механической основе. «Еще более важно то,— подчеркивает этот автор,— что у Толанда вечное движение материи не связано с ее развитием. Он придерживается механистической, количест-

венной концепции развития...» (195, стр. 156), т. е. теории кругооборотов. Ряд авторов отмечают, что английский философ возникновение вещей понимал не как качественное изменение, а сводил его к количественному росту (см. 7, стр. 183—184; 162, т. 5, стр. 242; 141, стр. 90).

Другой важнейшей стороной диалектики Толанда является его учение о структурности материи, связанное с его положением о многокачественности форм ее движения. К свойству протяженности, признаваемому картезианцами, он добавил еще плотность, а движение он понял как изменение вообще, благодаря чему его воззрения на структуру материи «занимают промежуточное место между геометрическими воззрениями материализма XVII века и атомизмом материализма XVIII века» (195, стр. 143). Толанд доказал, что «понимает всю рассудочность и отвлеченность рассмотрения материи исключительно со стороны ее протяжения, движения или непроницаемости» (179, стр. 50; ср. 195, стр. 144). Истиной является объединение этих сторон материи в одно целое. Не сводя материю к протяжению, Толанд, однако, сохранил положение о неотделимости его от материи (195, стр. 146). Утверждая единство пространства, времени и движения, английский философ, по словам В. Д. Морозова, «высказал идеи, несовместимые со взглядами Ньютона и приближавшие его к теории относительности Эйнштейна» (141, стр. 88—89).

«У Толанда, — заявляет В. Д. Морозов, — мы находим зачатки идеи о структурности как атрибуте материи. Хотя структурность он часто отождествляет с протяженностью, тем не менее он отмечал и различие между ними, считая протяженность мерой расстояний и выделяя упорядоченность материи как неотъемлемое ее свойство» (141, стр. 89). Поэтому философ был против понимания материи как чего-то абсолютно бесформенного, утверждал, что неуничтожимости движения, его превратимости из одной формы в другую соответствует разнообразие форм самой материи. На эту обусловленность структурной, качественной делимости материи различными формами движения обращает внимание также Ф. В. Недзельский (145, стр. 78).

Мировые системы различаются, по Толанду, уровнями структурности. «Хотя конкретное представление об иерархии систем у Толанда во многом еще примитивное,—

пишет В. Д. Морозов,— но в общем правильное, содержащее некоторые диалектические догадки, важные для анализа предпосылок теории развития. Так, он отмечает, что системы связаны между собой как звенья одной общей цепи, что между ними происходит непрерывный обмен движущейся материей, что они взаимно переходят одна в другую в результате многих превращений» (141, стр. 89—90).

В свете своего учения о структурных уровнях материи Толанд критикует положение Спинозы, что и «камень мыслит» (94, т. 2, стр. 241; 95, т. 1, стр. 441). Сознание он отождествляет не со всей материей, а с ее особым видом — высокоорганизованным мозгом, а иногда с эфиром. «...Здесь мы видим,— говорит Г. С. Тымянский, — как Толанд, с одной стороны, приходит от количественно-механического рассмотрения вещей гилозоистов к диалектическому пониманию качественных изменений, но с другой стороны, отождествляя сознание с эфиром-материей, он приходит к метафизическому материализму» (179, стр. 52). Г. С. Тымянский замечает, что Толанд нигде не показал самого процесса развития мозга. Не поняв жизнь как результат исторического развития, пишет А. Щеглов, философ сам иногда сбивается на гилозоизм (см. 195,стр. 148).

Толанд внес, по мнению советских историков философии, большой вклад в историю диалектики. Толандовское понимание материи, пишет А. Деборин, «ведет к разрушению метафизического образа мышления и подводит Толанда вплотную к диалектике» (74, стр. 124). По мнению Г. С. Тымянского, этот мыслитель «сделал шаг вперед по направлению к диалектическому материализму в сравнении, с великими рационалистами XVIII века» (179, стр. 51).

Обстоятельно исследована в СССР идеалистическая диалектика *Г. В. Лейбница* (1646—1716).

Советские ученые обращают внимание на классовые и гносеологические истоки диалектики Лейбница.

Если Толанд (а затем Дидро и Дешан) критиковали метафизическое сведение материи к протяжению материалистически, понимая материю в качестве активной, полной сил субстанции, то у Лейбница дается идеалистическое решение вопроса — самую материю он понял в качестве протяжения духовных по своей природе сил. Включив этим в самое понятие материи движение

и активность, он с позиций идеалистической диалектики подверг критике «метафизическое разделение мира на субстанцию и модусы» (110, стр. 93). «Диалектическое понимание монады,— говорит о Лейбнице Б. Э. Быховский,— является для него методом борьбы против материалистического понимания субстанции» (37, стр. 102).

По мнению Г. Г. Майорова, отождествление Лейбницем материи и деятельного духа было порождено общим состоянием философии и наук в XVII в., когда материя понималась в качестве пассивной субстанции, и источник движения мыслился по аналогии с живой силой (см. 126, стр. 116).

С другой стороны, диалектика Лейбница была связана, как пишет Л. Спокойный, также с «оппортунистическим характером мировоззрения Лейбница» (173, стр. 56). Считая, что все противоречия мира конечных вещей находят свое разрешение в абсолюте, Лейбниц рассматривал диалектику как средство примирения с действительностью (см. 173, стр. 71—72). «Основная черта Лейбница как мыслителя,— замечает А. М. Деборин,— состоит в стремлении примирить противоречия, перебросить мосты между противоположностями, объединить их. Немецкие условия были удобным полем для такого рода примирения» (72, стр. 98).

Тем не менее, связав внутреннюю активность материи с деятельностью монад, Лейбниц «подходит к пониманию диалектической связи материи и движения» (153а, стр. 39). Введение понятия активности монады исторически было обусловлено отпочкованием во времена Лейбница ряда новых специальных областей знания — изучением теплоты, магнетизма, электричества, химизма и других процессов, для каждого из которых придумывалась особая сила (см. 173, стр. 27). О том, что в отличие от своих современников Лейбниц «провел анализ противоречий, связанных с представлением о движении, рассматривал движение неотрывно от материи и искал выхода из затруднений, вводя какие-то преобразования материи как составной части движения», пишет И. Б. Погребыщий (153, стр. 280). По мнению И. Б. Погребысского, этот анализ приводит Лейбница к познанию «взаимосвязи материи, пространства и времени» (153, стр. 280).

Другой моделью для диалектики Лейбница были математика и физика. Ибо, как отмечает И. Б. Погребыс-

ский, «так называемая формальная логика приводит к противоречиям, когда ее применяют к неограниченно убывающим или бесконечным величинам» (153, стр. 107).

Анализируется диалектический смысл выдвинутого Лейбницем закона сохранения активных сил: mv^2 в его противоположности декартовскому закону сохранения механического движения — mv. «В то время как для декартова закона не существует превращения механического движения, — пишет Б. Э. Быховский, — **Лейб**ницев закон устанавливает, что полное действие силы не исчерпывается перенесением механического движения, т. е. предполагает превращение механического движения в другие формы. Вместе с тем предугадание понятия потенциальной энергии является выражением дальнейшего диалектического принципа: покой — частный случай движения» (73, стр. 93—94). Аналогичным образом трактуют диалектический смысл этого закона В. Познер (см. 153а, стр. 42), В. И. Свидерский и Г. Кребер (см. 161, стр. 10; 173, стр. 28—29) и др. «Лейбниц, — пишет И. С. Нарский, — повернул механику к диалектике, а точнее говоря, начал вскрывать присущее ей самой диалектическое содержание» (142, стр. 154).

У Лейбница еще в большей степени, чем у Толанда, сформулированы важные предпосылки идеи развития (см. 141, стр. 94), у него имеются догадки «о диалектике развития мира» (см. 153а, стр. 46). Но только догадки. В целом концепция развития Лейбница в советской философской литературе рассматривается не как диалектическая, а как «эволюционистская» (см. 37, стр. 98). Иначе говоря, Лейбниц понимал развитие еще метафизически (см. об этом 37, сир. 98—102; 141, стр. 94—97; 7, стр. 169 и др.).

В марксистской историографии указывается на глубокие противоречия, с которыми столкнулся Лейбниц при теологическом и телеологическом истолковании развития, на идеалистическую непоследовательность Лейбница. «Действительно, — замечают В. И. Свидерский и Г. Кребер, — диалектический принцип «все развивается» извращается Лейбницем теологическим принципом «все развивается к лучшему», что приводит у него в конце концов к остановке движения: «Наш мир является наилучшим из всех возможных...»» (161, стр. 7). А. А. Кузнецов указывает, что поскольку развитие понимается

как развертывание того бесконечного совершенства, которое бог с самого начала вложил в каждую монаду, то «монада как субъект изменений уже содержит в себе все свои предикаты... и, следовательно, действительным изменением не обладает» (110, стр. 90). Другой идеалистической ограниченностью было то, что к развитию у Лейбница способна только душа, сознание, изменяющееся в смене его представлений (см. 173, стр. 48; 125, стр. 55).

Тем не менее даже в такой форме концепция развития Лейбница была для своего времени прогрессивной и содержала элементы диалектики. «Выдвинутый Лейбницем «принцип непрерывности»,— говорит В. Познер,— независимо от его метафизического обоснования является первой формулировкой в новой философии принципа развития» (153а, стр. 42). Закон непрерывности, разъясняет Б. Э. Быховский,— это «метафизически истолкованное и обобщенное до степени универсального методологического принципа дифференциальное исчисление: метафизически истолкованное, так как оно лишено единства прерывности и непрерывности и тем самым приведено в соответствие с формальной логикой; обобщенное, так как у Лейбница оно становится принципом развития всех процессов природы» (37, стр. 99). Б. Э. Быховский замечает далее, что предпринимаемое повсюду в соответствии с этим законом перекидывание мостов, поиски промежуточных звеньев диалектически релятивировали абсолютные различия, стирали непроходимые грани между жидкостями и твердыми телами, животными и растениями, животными и человеком, что было направлено, как отмечает Л. Спокойный, «против схоластических учений о качестве, изолирования и отрыва разных качеств друг от друга» (173, стр. 54). По мнению В. Д. Морозова, Лейбниц явно преувеличивал преемственность в развитии, возрастание упорядоченности в мире и поэтому пришел к отрицанию скачков и случайности в нем (см. 141, стр. 97). Иначе оценивает роль принципа непрерывности, побуждавшего во всех явлениях искать опосредствующие звенья между их противоположными сторонами, И. С. Нарский. «Учитывая все это,— говорит он,— большим огрублением было бы считать принцип непрерывности метафизическим, будто бы отрицающим диалектические перерывы и скачки в развитии» (144, стр. 127). По мнению И. С. Нарского,

Лейбниц, соединив принцип непрерывности с принципом всеобщего различия всех вещей друг от друга, «пришел к диалектически противоречивой, дискретной и в то же время целостной картине мира» (144, стр. 138; ср. его же, 142, стр. 55—*56). Основной особенностью* диалектики Лейбница И. С. Нарский считает то, что «его диалектические воззрения на мир сплетены с формальной логикой в нерасторжимое и плодотворное единство» (143, стр. 362).

Понятия непрерывности и развития выполняли у Лейбница эвристическую роль. «Идея развития буквально пронизывает все мировоззрение Лейбница, — говорит Г. Майоров, — не только в пределах метафизики, где она приобретает мистифицированную форму саморазвития представления, но главным образом в приложении к конкретным наукам доставила она великую славу философу. Его «Протогея» — практически первая серьезная попытка проследить эволюцию Земли. Идеи космогенеза, становления биологических видов, исторического происхождения народов и языков и многие другие— все это различные аспекты приложения универсального принципа развития в наукоучении Лейбница» (126, стр. 55; ср. 122, ч. II, стр. 217—255). Хотя Лейбниц, как пишет Л. Спокойный, стоял на точке зрения постоянства видов, он, согласно своему принципу непрерывности, располагал их по степеням совершенства и в этом смысле был предшественником теории развития в биологии (см. 173, стр. 53—54). В психологии этот принцип лег в основу «теории малых восприятий» Лейбница, благодаря ему чистому эмпиризму Локка, пониманию души как «чистой доски» была противопоставлена концепция aKTHBHQcTH субъекта в познании (см. 192, стр. 301; ср. 154, стр. 53). Высоко оценивается диалектический смысл *основанного на законе* непрерывности дифференциального и интегрального исчисления. «Это открытие,— пишет Л. Спокойный,— дало возможность исследовать величину, число в движении, в изменении и тем самым значительно способствовало расширению возможности применения математического метода к изучению физических процессов. Это было подлинно диалектическое открытие в математике, коренным образом изменившее весь облик этой науки» (173, стр. 53—54).

Другим важным выходом принципа непрерывности в диалектику была лейбницева идея всеобщей взаимосвязи вещей и противоположностей, которую Б. Э. Быховский называет «одним из самых замечательных диалектических взлетов лейбницевой мысли» (37, стр. 100). Считая, что в этом принципе находится начало системы Лейбница, Г. Майоров пишет, что из него «следует, во-первых, что каждая единица мирового целого совокупностью своих отношений со всеми другими единицами однозначно выражает само целое и каждую из его единиц; во-вторых, что положение каждой единицы в данном существовании полностью детерминировано всем прошлым, настоящим и будущим Вселенной; в-третьих, что для познания объективного мира достаточно полного познания только одной из его субстанциальных единиц, каждая из которых является «живым зеркалом Вселенной...» (126, стр. 51). Г. Ф. Александров замечает, что у Лейбница «в индивидуальном раскрыта бесконечность, как в том смысле, что это индивидуальное внутренне богато, бесконечно, так и в том смысле, что это индивидуальное есть часть Вселенной, т. е. определенная сторона бесконечности мира» (7, стр. 168). О том, что Лейбниц стремился раскрыть «бесконечное в каждой отдельной вещи», так что каждая отдельная вещь подобна мировому целому, т. е. в ней совпадают бесконечно большое и бесконечно малое, говорят Л. Спокойный, Б. Э. Быховский (см. 37, стр. 100), Б. Раббот (см. 155, т. 3, стр. 162), В. В. Лункевич (см. 122, стр. 223), А. А. Кузнецов (см. 140, стр. 93) и др.

Элементы диалектики отмечаются в подходе Лейбница к решению проблемы таких противоположностей, как всеобщее и единичное, непрерывное и дискретное, бесконечное и конечное, необходимое и случайное. Л. Спокойный в 1930 г. критикует ошибочный, по его мнению, взгляд А. Варьяша на Лейбница как на диалектика в решении проблемы непрерывности и прерывности (см. 47, т. 1, ч. II, стр. 329—331): «Но ведь все старания Лейбница сводились к тому, чтобы показать, что прерывность — это лишь недостаток знания, что на самом деле скачков нет. Для диалектика ведь важно нё констатирование прерывности или констатирование непрерывности: переход их друг в друга — вот основа диалектики. Но как раз такого перехода Лейбниц не признает... Словом, у Лейбница мы имеем классический

пример метафизической постановки вопроса...» (173, стр. 172). Отражая весь мир в своих представлениях, монада Лейбница в своем внутреннем саморазвитии согласуется с внешним миром посредством «предустановленной гармонии». «Можно сказать,— замечает Л. Спокойный,— что вместо диалектики внешнего и внутреннего у Лейбница получилось абстрактное снятие внешнего во внутреннем... Поэтому Лейбниц вынужден прибегнуть к помощи «предустановленной гармонии» бога» (173, стр. 153). «Хрупкой надстройкой над всеобщей метафизической разорванностью» называет эту «гармонию» Б. Э. Быховский (37, стр. 101). Такой же противоречивостью системы Лейбница объясняют постулирование понятия «гармонии» Г. Майоров (см. 125, стр. 58). Э. Я- Кольман (см. 95, т. 1, стр. 455), А. А. Кузнецов (см. 110, стр. 91). Но все же «предустановленная гармония», будучи теологической интерпретацией закона всеобщей взаимосвязи, сыграла свою прогрессивную роль (см. 125, стр. 58—69; ср. 142, стр. 30, 84).

Исходя из понятия «предустановленной гармонии», Лейбниц смог диалектико-идеалистически подойти к проблеме отношения, возможности и действительности, вероятности, необходимости и случайности, свободы, добра и зла. «Лейбниц,— замечает В. Познер,— в противоположность Спинозе и Декарту не считает, что все возможное осуществляется необходимым образом... Таким образом... Лейбниц стихийно подготавливает диалектическую концепцию, выдвигая понятие совместимости (взаимодействия) качественно нового и случайного» (153а, стр. 39). Диалектика состояла в том, что он, отвергая беспричинность, считал случайность объективной, чего недоставало Спинозе и Гоббсу (153а, стр. 39; ср. 94, т. 2, стр. 206). Полагая, что отражением случайности являются «истины факта» (которые противоположны необходимости, выраженной в «истинах разума» логики и математики), Лейбниц пытался создать логику вероятности (см. 37, стр. 97; 153, стр. 38). В ней он подошел к диалектическому пониманию отношения свободы и необходимости. «Лейбниц подчеркивает,— читаем мы в статье В. И. Свидерского и Г. Кребера,— что свобода не сводится к произволу, а означает свободу выбора в соответствии с принципами разума» (161, стр. 10). В теологическом одеянии, пишут эти авторы, у немецкого философа «выступает глубокая диалекти-

ческая идея о единстве свободы и необходимости» (161, стр. 10—11). Однако окончательное решение этой проблемы у Лейбница заводит в тупик «теологического фатализма», поскольку понятие «предустановленной гармонии» склоняет человека довольствоваться настоящим и упраздняет волю, всегда направленную к лучшему (см. 173, стр. 77; ср. 7, стр. 173).

III. ДИАЛЕКТИКА XVIII в.

Диалектика *Франсуа Мари Вольтера* (1694—1718) еще недостаточно изучена советскими философами, но тем не менее в их работах можно выделить анализ некоторых черт диалектического мышления Вольтера. «Скептицизм» Вольтера был у него формой теоретической борьбы против феодализма и клерикализма. Ирония Вольтера, пишет Л. Коган, имела задачей дать критику существующих общественных порядков и «изнутри показать их противоречивость и несуразность, сопоставить их в единой логической цепи, чтобы создать комический контраст» (104, стр. 129—130). Скептицизм Вольтера, подчеркивает И. Верцман, не имеет ничего общего с современным буржуазным скептицизмом, его релятивизмом (см. 51, стр. 67).

Соответственно этой задаче вольтеровское сомнение имеет диалектическую структуру верификации противоположных утверждений. «Специфический метод его мышления», пишет о Вольтере А. М. Деборин, это «постоянное сомнение, его аргументы за и против того или иного тезиса способствовали распространению здравых материалистических взглядов, так как его собственные доводы в пользу признания мышления функцией высокоорганизованной материи оказывались более убедительными, чем его обращение к богу как последней инстанции» (76, стр. 67). Поэтому, говорит К. Н. Державин, этот скептицизм был не отказом от познания, а полемическим по форме утверждением примата опытного знания над схоластическими традициями, фидеизмом и метафизикой (см. 80, стр. 97). Называя этот скептицизм Вольтера «приемом мысли», М. А. Дынник отмечает, что, приводя доводы «за» и «против» каждого из метафизических положений, Вольтер в известной мере верифицирует оба члена образующегося про-

тиворечия; тем самым философ снижал уровень их достоверности до одной вероятности, предоставляя здравому разуму самому произвести правильный выбор (см. 88, стр. 193). Например, не отвергая прямо существование бога, философ утверждал его вероятность. Это, говорит М. А. Дынник, «можно принять за выражение философского скептицизма и даже агностицизма, если не рассматривать их в исторической обстановке и не учесть, какой именно объект он считает недоступным для познания» (88, стр. 205). «Формально, — пишет В. Н. Кузнецов,— здесь мы имеем дело с проявлением неразрешимости проблемы, а по существу перечисленные проблемы решаются с полной определенностью и решены в материалистическом духе» (112, стр. 127).

Историзм Вольтера находится в тесной связи с его скепсисом, с его борьбой против метафизического мышления.

В общественной жизни Вольтер увидел не арену для деятельности королей и героев, а историю цивилизации и человечества. В этом смысле Вольтер был творцом «буржуазной историографии» (В. П. Волгин) и, как пишет В. В. Соколов, впервые понял «развитие человечества на принципе внутренней эволюции мира» (165, стр. 32). Об «элементах диалектики» в вольтеровском понимании истории говорит также В. Д. Морозов. Вольтер, пишет, он, понимал ее «как процесс вечного изменения, в котором нет ничего незыблемого. В ней все изменяется— нравы, обычаи, формы правления. Эти изменения производят сами люди, под влиянием естественных законов, без всякого вмешательства бога» (141, стр. 106).

Диалектические идеи *Жан-Жака Руссо* (1712—1778), как отмечают исследователи, сосредоточены в его общественно-политических взглядах. Такая концепция не случайна: в учении о природе в XVIII в. продолжало еще господствовать механико-метафизическое мышление и почвой, благоприятной для диалектики, были науки гуманитарного цикла (см. 49, стр. 44). В учении о природе Руссо, как отмечает Б. М. Бернардинер, сделал даже шаг назад по сравнению с французскими материалистами, признав материю косной и неподвижной (см. 23, стр. 26).

Историзм Руссо основан на понимании им роли диалектики противоречий в развивающемся обществе.

Б. М. Бернардинер, говоря о «диалектическом характере мышления» Руссо, отмечает у него два основных момента. «Первый заключается в том, что Руссо подходит к явлениям общественной жизни с точки зрения их развития... Вторым диалектическим моментом... является то, что Руссо подходит к изучению различных социальных явлений с точки зрения их взаимодействия. Основной вопрос — происхождение неравенства — Руссо рассматривает в историческом аспекте, в связи с развитием частной собственности и промышленности» (23, стр. 72). О том, что французский просветитель «высказывает некоторые положения об эволюции человеческого рода, идущие в направлении исторического материализма», говорит Д. Лапандин (114, стр. 89). Руссо исследовал проблему выхода человека из состояния первобытной дикости к состоянию неравенства в связи с изменением природных условий, техническими изобретениями, изменением быта и т. д. Это, по словам Б. Черняка, было самым оригинальным в рассуждениях Руссо, так как, указав на эту связь, он «подчеркнул эволюционистскую, историческую сущность социального неравенства. Оно не является чем-то вечным, неотторжимым от человечества» (191, стр. 12).

Отмечается наличие у Руссо понимания диалектических противоречий как движущей силы общества. Так, И. Верцман видит особенность историзма Руссо в том, что социальные противоречия в обществе он свел к материальному неравенству, и называет это «гениальными диалектическими догадками». «Обнаруживая неожиданное для его века чувство историзма,— пишет он,— Руссо в сжатой форме представил путь материальной культуры и мышления» (51, стр. 44). В другой статье И. Верцман говорит, что историзм Руссо выгодно отличает его от Вольтера, у которого развитие общества сведено к единоборству просвещения и отсталых людей (см. 50, стр. 12). О том, что Руссо, «вопреки связывающим его рационалистическим традициям, не чужды известные черты диалектического понимания исторического процесса», пишет В. П. Волгин, усматривавший их в понимании французским мыслителем «антагонистического характера прогресса», в сознании, что каждому историческому этапу свойственны свои, особенные противоречия и что результаты деятельности людей значительно отклоняются от поставленных ими целей (см. 53,

стр. 220). Понимание Руссо диалектически противоречивого характера исторического прогресса сопровождалось у него критикой формально-логической методологии рассудка. «Особенность Руссо в том,— говорит В. Ф. Асмус,— что критика нравственного и гражданского состояния общества связалась у него с критикой рассудочности и основывающегося на ней рационализма» (16, стр. 10). Необходимо было подняться на уровень диалектического разума, пишет В. Ф. Асмус, чтобы понять, что социальные противоречия — «не случайность, не непонятая «непристойность». Противоречие — необходимое условие самого существования общества» (16, стр. 17).

Сложен вопрос об отношении принципа историзма Руссо к его идеализации первобытного общества. Одни считают, что мыслитель вовсе не предлагал зачеркнуть плоды прогресса и вернуться к исходному состоянию дикости, рассматривая это состояние всего лишь как модель для построения будущего общества (см. 8, стр. 517; 23, стр. 46; 16, стр. 13). Другие, напротив, полагают, что в этом вопросе Руссо был неисторичен и действительно звал людей вернуться к временам дикости (см., напр., 67, стр. XIX). Компромиссную позицию занимает по этому вопросу И. Верцман. «Руссо,— говорит он,— отлично понимал, что история — необратимый процесс, и все же кончает призывом: идите, честные люди, в леса, чтобы не видеть и не вспоминать преступлений ваших современников...» (50, стр. 39).

Историзм Руссо достигает своей высшей ступени в его учении о происхождении неравенства, в котором формулируется положение о спиралеобразном развитии общества, представляющее, по словам Ф. Энгельса, диалектику отрицания отрицайия. Руссо, говорит Е. Н. Петров, «не был бы диалектиком... если бы не искал противоядие в самой отраве», то есть в противоречивом развитии капиталистического общества, его внутренней самоотрицаемости (150, стр. 75). «Руссо само развитие... понимал как переход от одной ступени к другой по закону отрицания отрицания»,— пишет Б. М. Бернардинер (23, стр. 72).

Изучение в СССР философии *Л. И. Дешана* (1716—1774) еще только начинается. Тем не менее диалектика этого французского материалиста высоко оценивается советскими исследователями.

У Дешана, говорит М. Рабинович, уже имеются «догадки диалектического характера о взаимосвязи явлений, о поступательном развитии природы вплоть до появления человека, об историчности форм человеческого общества», а также о связи движения, времени и пространства с материей (156, т. 1, стр. 468; ср. БСЭ, т. 14, изд. 2-е, стр. 191).

Понимая природу как противоречивое отношение целого и суммы частей этого целого (как Tout и Le Tout), Дешан, как отмечают советские исследователи, поставил вопрос о необходимости рассматривать природу и общество с точки зрения взаимосвязи образующих их явлений. Этим был сделан шаг вперед по сравнению с прочими французскими материалистами, которые, рассматривая мир как совокупность чувственно-воспринимаемых вещей, часто забывали указать на их единство (см. 52, стр. 99). Распространение диалектических представлений об отношении целого и частей на общество привело Дешана к радикальным выводам о необходимости коренного преобразования современного ему капиталистического строя, в котором частнособственнические тенденции господствуют в ущерб подлинным интересам общества (см. 52, стр. 100—102; 89, стр. 721—722; 156, стр. 468). Дешан глубоко историчен, когда он сознает невозможность исторического движения вспять, возвращения к «состоянию дикости», а противоречия гражданского общества понимает в качестве необходимого переходного момента к бесклассовому состоянию нравов (см. 52, стр. 102).

Высоко оцениваются советскими исследователями диалектические идеи главы французского материализма *Дени Дидро* (1713— 1784).

По этому вопросу пришлось бороться даже против некоторых преувеличений. Так, в 20-х годах А. Деборин утверждал, будто «метафизический способ мышления в общем и целом Дидро совершенно чужд» (75, т. I, стр. XIX). Впоследствии советские исследователи отказались от такой оценки метода Дидро как явно ошибочной. Так, в предисловии ко второму изданию своей книги «Дени Дидро. Очерк жизни и мировоззрения» (М., 1924 и М., 1934, 1960) И. К. Луппол признает, что в книге издания 1924 г. Дидро «непомерно приближается к диалектическому материализму» (123, стр. 6). Однако, будучи итогом всего развития диалектических идей в фи-

лософии XVII—XVIII вв., диалектика Дидро образует особый этап. «...Это,— говорит Х. Н. Момджян,— диалектика на ранней ступени ее развития, становящаяся диалектика, диалектика, которая не осознает свой основной закон: закон единства и борьбы противоположностей» (138, стр. 162).

Прежде всего отмечается диалектика в подходе к проблеме связи материи и движения. Дидро, говорит Х. Н. Момджян, «не только констатировал противоречивость движения, но и угадывал, что движение, изменение предметов, явлений следует, очевидно, искать во внутренних их противоречиях» (138, стр. 162). Дидро, по словам Х. Н. Момджяна, уже знал о «единстве различных форм движения материи и о их взаимопереходах» (138, стр. 169). Благодаря такому подходу к явлениям природы, говорит В. Н. Кузнецов, «мысль Дидро приближается к диалектическому пониманию движения как изменения вообще» (113, стр. 14). «Идею самодвижения материи» у Дидро отмечает также И. С. Нарский (143, стр. 240).

Условием самодвижения и превращения форм материи было у Дидро понимание ее как многокачественной (гетерогенной). «Эта гетерогенность, по мысли философа, порождает противоречивость и борьбу, которыми должно быть объяснено самодвижение материи» (138, стр. 163). Иначе, чем Х. Момджян и В. Кузнецов, думает Мильнер, по мнению которого французский мыслитель, считая саму материю многокачественной, «был далек от понимания... бесконечного качественного многообразия форм самого движения материи», сводил его к механическому перемещению (133, стр. 19).

Элементы диалектики содержатся также в учении Дидро о всеобщей чувствительности материи, существующей в инертной и пассивной формах. «Это единственно правильное диалектическое решение вопроса,— пишет по этому поводу А. Деборин.— Дидро в общем склоняется к тому мнению, что чувствительность присуща не только организованной материи, но и является общим свойством всякой материи» (75, стр. XXV). Однако Дидро явно недооценивал при этом скачок, качественное изменение при переходе от неодушевленной материи к одушевленной (см. 75, стр. XXVI).

Всеобщая способность материи к отражению («чувствительности») доказывается ее проявлением у высо-

коорганизованных существ — людей. Инертная чувствительность диалектически переходит в активную. «Диалектика чувствительности Дидро,— отмечает И. К- Луппол,— в некоторых чертах напоминает диалектику силы и ее обнаружения у Гегеля. По обнаружению силы мы узнаем ее самое. По обнаружению ее чувствительности мы узнаем ее самое» (123, стр. 200—201). Однако роль диалектического скачка в переводе от чувствительности материи, как таковой, к ощущению у животных Дидро не понимал и поэтому сбивался иногда на гилозоистические представления о всеобщей одушевленности неживой материи (см. об этом, напр., 122, т. II, стр. 36). Но в учении Дидро о чувствительности ценно то, что сознание человека Дидро считает «свойством, обретенным материей в ее развитии», подчеркивает Х. Н. Момджян (138, стр. 166).

Элементы диалектического мышления содержатся в учении Дидро о всеобщей эволюции, которое, будучи перенесенным в область живой природы, стало предвосхищением идей Ламарка и Дарвина. Так, Л. С. Берг отмечает, что Дидро был близок к пониманию связи онтогенетического и филогенетического развития животных (см. 22, стр. 8; 75, стр. XII). Философской основой эволюционизма Дидро является его тезис о внутренней активности материи (см. 113, стр. 15). Эволюционизм Дидро служит материалистическому объяснению происхождения животных, не прибегающему к помощи творца. Дидро, когда он говорит о развитии видов животных и их переходе друг в друга, о естественном отборе, близок, по словам И. С. Нарского (см. 143, стр. 241 и 143а, стр. 363), к идее развития.

Наличие догадок об эволюции мира еще не говорит о том, что у Дидро была диалектическая концепция развития. У него была лишь механистическая концепция развития, так как «он не поднялся, да и не мог подняться, не только до понимания внутренних противоречий как источника развития, но и до понимания скачкообразного изменения качеств, состояний мира» (94, т„ 2, стр. 376). Попытки Дидро, пишет В. Д. Морозов, «установить естественную преемственность в развитии всей природы, начиная от молекулы и кончая человеком», были всего лишь догадкой, а не вполне обоснованной философской теорией (141, стр. 118, 129).

Для Дидро характерно также признание всеобщей связи явлений. Говоря об аллотропии сил у Дидро, А. Деборин находит у него «чрезвычайно важную и глубокую идею о единстве сил природы и их взаимном превращении друг в друга, чем он предвосхитил учение о сохранении и превращении энергии» (75, стр. X). На наличие у французского материалиста идеи единства Вселенной указывают И. К. Луппол (см. 123, стр. 208), Х. Н. Момджян (см. 138, стр. 168), В. Н. Кузнецов, отмечающий ее связь с учением Дидро о гетерогенности материи (см. 113, стр. 16).

Как высокий образец диалектического понимания этических проблем трактуют советские исследователи повесть «Племянник Рамо» Дидро. В ней раскрыта диалектика изменения характера в связи с развитием общественных отношений. «Низкое сознание превратилось силой исторической диалектики в свою противоположность— в благородное сознание, подобно тому, как благородное некогда сознание превратилось в низкое. Действительность должна быть преобразована в соответствии с новыми условиями жизни и с новым мировоззрением передового класса. Великая революция стучится в дверь» (75, стр. I, III). Подобным образом интерпретирует диалектику в «Племяннике Рамо» Д. И. Гачев (см. 58, стр. 14; 59, стр. 184), по мнению которого в «разорванном сознании «Рамо» отражены противоречия переходной эпохи»; Я- Мильнер (см. 139, стр. 27), Н. Хуцишвили (см. 190, стр. 9) и др. При этом подчеркивается, что Дидро дал критику не только аристократии, но и буржуазии, отразил внутренний спор представителей Просвещения с самими собой (см. 59, стр. 179; 190, стр. 7).

Внутренняя противоречивость этических характеров переходной эпохи побуждала Дидро искать новые средства для их эстетического отображения. «Метод диалога...— говорит А. Ф. Иващенко,— позволяет ему... показать собеседника под всевозможными углами зрения. Рамо защищает одну точку зрения, чтобы через минуту стать на диаметрально противоположную. Образ его переменчив и текуч, словно непрестанное течение реки, он весь соткан из противоречий» (90, стр. XX). «Рамо,— отмечает Н. Хуцишвили,— сложный, меняющийся характер, возникающий па основе внутренней диалектики. Выражая общее через индивидуальное и конкретное,

Дидро подходит к способу создания типического образа, который предвосхищает метод критического реализма» (190, стр. 9). «Дидро,—говорил Д. И. Гачев,—выступив как один из философских предшественников теории развития, пытается перенести этот взгляд... и на человека... Установив, что человек находится в движении и изменении, Дидро выводит... принцип, на основании которого рассматривает понимание художественных явлений человеком также в движении и изменении» (59, стр. 80). А. Адамян отмечает, что французский просветитель признавал принципиальную необходимость исторической трактовки прекрасного (см. 4, стр. 360).

IV. ОБЩИЕ ВОПРОСЫ ДИАЛЕКТИКИ XIV-XVIII вв.

В работах советских философов намечен определенный подход к разработке общих концепций развития диалектики XIV—XVIII вв. Это вопрос о ее отношении к античной диалектике, ее качественном своеобразии, периодизации, особенностях исторических условий и основной проблематике. При этом исследователи исходят из общих указаний классиков марксизма о том, что философия XIV—XVIII вв. отмечена рядом блестящих образцов диалектического мышления. Диалектика этого периода рассматривается как дальнейшее развитие античных традиций и подход к диалектике немецкой классической философии и марксизма. Все это, однако, не исключает наличия в диалектике Нового времени ряда качественно своеобразных черт, определяемых историческими условиями ее развития.

О том, что основой для развития диалектики в XVII—XVIII вв. была объективная диалектичность естествознания того времени, а также кризис метафизики, выразившийся в том, что с ее помощью естественные и общественные науки уже не могли решать многие важнейшие проблемы, вставшие перед ними, пишет З. А. Каменский (см. 97, стр. 140; 98, стр. 268).

Своеобразие диалектики Нового времени, полагает Е. А. Самарская, состоит в исследовании «глубинного слоя действительности, скрытого за явлениями» (160, стр. 100, 102). А. С. Богомолов защищает мысль, что диалектику Нового времени не следует сводить к чисто количественному накоплению «диалектических элемен-

тов» и она должна быть понята в ее качественном своеобразии (см. 27). Только в Новое время, пишет он, мог быть поставлен вопрос об источнике движения и развития, о значении внутренних противоречий и их борьбы. «Если в античности объективный процесс изменения выражался в понятиях (а скорее в общих представлениях, образах) противоречия и «логоса» — «ума» — «души» — «бога» как основы и причины самодвижения единого мира, то в Новое время... через теологию осуществляется принцип универсальной связи субстанции и движения. Материализм — в лице Спинозы и Дидро — делает этот шаг по-иному...» (27, стр. 50). Так же понимает качественное своеобразие диалектики Нового времени К. Н. Минкина, по мнению которой философия этого периода далеко опередила современное ей, в общем механистическое и метафизическое естествознание, выдвинув представление о внутренней активности субстанции (см. 134, стр. 80).

Свою концепцию и периодизацию диалектики Нового времени предложил М. А. Дынник (см. 87). В свете ленинских идей о спиральном развитии истории философии диалектику XV—XVIII вв., полагает М. А. Дынник, можно подразделить на три периода, или «круга»: 1) «круг» диалектики Возрождения (Николай Кузанский, Якоб Бёме, Джордано Бруно), 2) диалектики XVII в. (Ф. Бэкон, Р. Декарт, Б. Спиноза, Г. Лейбниц) и 3) диалектики XVIII в. (Ломоносов, Д. Вико, Ж.-Ж. Руссо, Д. Дидро, Л. Дешан). Если в первом «круге» развивается дальше античное учение о противоположностях, по своей форме «едва выходящее за рамки средневековой теологии» (87, стр. 141), то во втором «круге» содержанием диалектического мышления, в общем расходящегося с господствующей в философии и естествознании метафизикой, становится проблема субстанции и ее модусов, необходимости, силы, свободы, целесообразности (87, стр. 141). Наконец, в третьем «круге» диалектика начинает одолевать метафизику, что сопровождается «отказом от метафизических «сущностей» как уже не отвечающих требованиям научной мысли» (87, стр. 143).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Предшествующее изложение показало, что на всем протяжении истории западноевропейской философии XIV—XVIII вв. многие ее крупнейшие представители высказывали идеи, способствующие развитию диалектической мысли. В силу этого XIV—XVIII века могут считаться определенным этапом в истории развития диалектики в западноевропейской домарксистской философии, несмотря на несомненный факт господства метафизического склада мышления в умах большинства философов XVII и XVIII вв. Это второй, после античности, этап истории домарксистской диалектики в Западной Европе.

Между тем в западноевропейской буржуазной историко-философской литературе если и признается наличие диалектики в творчестве Николая из Кузы, Бруно, Телезио, Бёме и некоторых других мыслителей эпохи Возрождения, то диалектическая мысль XVII—XVIII вв., как правило, игнорируется, если не прямо отрицается. В этом отношении характерны, например, работа К. Дюрра (см. 214a, vol. I, № I, SS. 45—61), а также исследования по диалектике, представленные XIV конгрессу философских франкоязычных обществ, в которых в значительной степени подведены итоги современного западноевропейского диалектиковедения (см. 213a).

В пределах этого этапа отчетливо выделяются три периода.

Первый период охватывает развитие диалектических идей в эпоху Возрождения (XIV — начало XVII в.). Характерной чертой диалектики этого периода является то, что она хотя и выступала в теологической (Кузанский, Бёме и др.) или пантеистической (Бруно и др.) форме, но использовалась ее творцами как определенный метод, как совокупность определенных принципов при исследовании тех или иных собственно философских (главным образом, онто- и гносеологических) проблем, а также и вопросов естествознания и обществоведения.

- Диалектическое ви́дение мира выявляется в картине природы и ее познания, которую начертал Леонардо да Винчи — естествоиспытатель, инженер, философ, художник. Диалектические синтезы предвещаются гелиоцентрической системой Николая Коперника, по-новому

поставившего вопрос о соотношении сущности и явления.

Николай из Кузы и Бернардино Телезио формулируют диалектические принципы общей трактовки космоса, а Джордано Бруно, используя и развивая некоторые из этих принципов, не только создает диалектическую космогонию «земного» мира, но и кладет их в основу своей глубоко пронизанной диалектикой теории познания.

Социально-экономическими и политическими предпосылками диалектики в это время явились тенденции разложения феодальных отношений. Эти тенденции даже в Италии — главном очаге диалектики этого периода — носили территориально ограниченный, неполный, сравнительно кратковременный и незавершенный характер, поскольку в земледелии продолжали господствовать феодальные порядки, а буржуазные отношения, да и то в переплетении с феодальными, концентрировались в крупнейших итальянских городах. Тем не менее начало становления буржуазных отношений Маркс относил преимущественно именно к Италии XIV в. Он писал: «...первые зачатки капиталистического производства спорадически встречаются в отдельных городах по Средиземному морю уже в XIV и XV столетиях» (1, т. 23, стр. 728).

Отсюда — антиклерикальная, во многом антисхоластическая устремленность диалектических идей эпохи Возрождения. Но в силу переходного и незавершенного характера социальных процессов именно в Италии, где уже в XVII в. дальнейшее развитие буржуазных отношений было резко оборвано, и возникли общая реакция, гонения на передовую мысль и контрреформация в духовной жизни, а также и в Германии с ее восходящими к средневековью традициями мистики эти диалектические идеи оказались переплетенными с метафизическими построениями и погруженными в полурелигиозную пантеистическую атмосферу, в которой ранние рационалистические и математические мотивы причудливо смешались с мистическими и даже кабалистическими. Двойственность реальности — реакция и прогресс, тьма и свет, мрак и солнце,— драматически переживавшаяся лидерами Возрождения, отразилась в диалектических воззрениях эпохи то более резко и выпукло, то более туманно и причудливо, но так или иначе присутствует во всех их построениях.

Теоретическими источниками диалектических идей эпохи Возрождения были классическая античность и эллинизм, а отчасти и идеи средневековой оппозиции католицизму и католической теологии. Наиболее существенным источником, восходившим одновременно и к эллинизму, и к средневековью, был неоплатонизм, как непосредственно влиявший на воззрения диалектиков этого периода, так и оказывавший на них опосредованное влияние — через христианскую теологию и догматику, в которых на первый план вышла мистика неоплатонизма, тогда как диалектические ее моменты оставались в подспудном виде. Другим источником были диалектические традиции древнегреческой философии, развившиеся, помимо неоплатонизма, в не извращенном средневековьем виде, но подвергнутые теперь новым, уже ренессансным интерпретациям.

Синтез этих предпосылок и интенсивное исследование философских и общенаучных проблем такими виднейшими деятелями этого периода, как Николай Кузанский, Джордано Бруно, Якоб Бёме, а также другими мыслителями эпохи привели к тому, что в это время были вычленены, подвергнуты обсуждению, а отчасти и использованы в качестве методологических средств такие важнейшие диалектические принципы, как единство противоположностей, принцип саморазвития мира, его единства и связи его элементов, триадичность диалектического движения, и некоторые другие. Что касается триадичности, то она понимается здесь как в смысле характеристики структуры объекта, в котором обнаруживается тройственное строение, т. е. объединение в высшем синтезе некоторых двух противоположных сторон, так и в смысле модели процесса развития этого объекта, а также и в смысле этапов его познания.

Этот первый период рассматриваемого в данной книге этапа истории западноевропейской диалектики сыграл для XIV—XVIII вв. примерно ту же роль, какую для западноевропейской диалектики в целом сыграла диалектика античной философии: диалектическая мысль Возрождения была в значительной мере сознательной и существовала в виде фрагментов относительно самостоятельных систем мышления, хотя она и не разрабатывалась еще как собственно теория, а потому сохраняла определенные черты стихийности; она рассматривала мир как единое целое, не опираясь при этом на деталь-

ное изучение и познание частностей. При всех преимуществах такого взгляда, обеспечивающего постижение многих важнейших общих диалектических закономерностей мирового целого, такой тип диалектики скоро обнаружил свою неудовлетворительность, ибо оказался неспособным отвечать тем требованиям, которые предъявляли к методологии естествознание и обществоведение, развитие которых становилось все более интенсивным.

Разложение феодальных отношений и развитие капитализма, которые в значительной мере породили ренессансный тип диалектики, непосредственно привели в тех странах Западной Европы (в особенности в Англии и в меньшей степени во Франции), куда идеи Возрождения проникли позднее, именно только в XVI в., к новой эпохе. Убыстрившееся развитие буржуазных отношений предъявило новые претензии к частным наукам и через них — к методологии наук. Именно в этот период возникает «наука Нового времени», т. е. наука в собственном смысле этого слова, и удовлетворение ее методологических претензий неизбежно должно было привести к отрешению от диалектической методологии того недостаточно конкретного типа, который разработало Возрождение, и к усиленным поискам методологии, пригодной прежде всего для изучения отдельных явлений, фактов, частностей, хотя бы и ценой известной утраты их целостности. Эта тенденция обнаружилась особенно отчетливо после выступления Ф. Бэкона, творчество которого явилось связующим звеном между эпохой Возрождения и Новым временем. Ф. Бэкон сохранил еще немало от живого, поэтически-диалектического мировосприятия эпохи Возрождения, но в то же время он ориентирует философию и методологию наук на комбинаторику «форм» и «натур», на несколько односторонний индукционизм.

На этом основании в соответствии с новой исторической потребностью и возникает метафизический метод XVII—XVIII вв. как метод экспериментального естествознания и «надстроенной» над ним эмпирической философии. Этот метод, с одной стороны, оказался противоположным диалектике эпохи Возрождения, а с другой — связанным с ней как со своей диалектически им же отрицаемой и «снимаемой» предпосылкой. Этот метод оказался в состоянии своеобразного «внутриметодоло-

гического» противоречия с другой разновидностью того же метафизического подхода, которая господствовала в великих спекулятивно-рационалистических системах XVII в. и была в некотором роде связана с методологией средневековой схоластики. Так, эмпирический метод воинствующего антисхоласта Локка в определенной мере противостоит рационалистическому методу Гоббса в его учении о телах, а еще более он противоположен методу Лейбница, хотя сами Гоббс и Лейбниц видели в схоластическом рационализме нечто чрезвычайно архаичное. И в то же время методы всех этих столь различных между собой по целям, задачам и стилю мышления философов оставались вариациями метода метафизического. Доводя — и далеко не без оснований — этот тезис до крайности, можно сказать, что у каждого философа XVII—XVIII вв. был «свой» метод, отличающийся индивидуальным своеобразием. И при этом факт общего господства метафизического миропонимания в эти столетия бесспорен. Как сенсуализм, так и рационализм, как анализ, так и синтез в XVII—XVIII вв. были вплетены в общую канву метафизического метода, хотя их антитеза и противоборство (внешнее — у Декарта и Бэкона, внутреннее — у Галилея и Гоббса) предвещали диалектические решения вопросов их связи в будущем. Метафизиками были и материалисты и идеалисты, и напрасно Гегель посредством своего понятия «рассудочная диалектика» всех их вместе приобщил пусть к низшему, но все же собственно диалектическому мышлению.

Таким образом, было бы ошибкой создавать теоретическую схему, в которой борьба материализма и идеализма автоматически бы накладывалась на взаимопротивоположность диалектического и метафизического методов и однозначно определяла бы их внутреннее отношение. Эта взаимопротивоположность — реальный факт, но она приобретала четкую форму не во все исторические периоды. Одной из особенностей и форм взаимоотношения диалектики и метафизики в этот период было то обстоятельство, что эти взаимоотношения устанавливались не между диалектическими и метафизическими системами, а внутри метафизических систем, принимая форму борьбы диалектических тенденций против принципиальной метафизичности философских систем главнейших мыслителей этого времени.

Своеобразие отрицательной позиции метафизики XVII—XVIII вв. к ее предшественникам обусловило тот особый характер, который приняло развитие диалектических идей во втором периоде этого этапа.

Чувствительные удары по «метафизике», более в смысле совокупности спекулятивно-рационалистических систем, чем в смысле метода, нанесли скептики, начиная с М. Монтеня и П. Бейля, включая сюда Вольтера и Д. Юма, которые в смысле метода сами были метафизиками. Но против метафизики как метода возникла и более серьезная оппозиция: собственно диалектические идеи стали развиваться теперь уже в пределах и даже в недрах самого метафизического мировоззрения, правда уже не открыто, сознательно и самостоятельно, как это было в эпоху Возрождения. Развитие этих идей в XVII—XVIII вв. протекало в двух разных видах: во-первых, в виде диалектических мотивов, отдельных положений и концепций внутри метафизических в целом философских учений, а также внутри передового естествознания эпохи, и, во-вторых, в виде постепенного преобразования содержания самой метафизики в целом. Те самые положения, которые до этого толковались и функционировали метафизически (например, тезис о всеобщности линейных каузальных связей в мире), стали постепенно приобретать, например у Спинозы, диалектический смысл (когда, в данном случае, акцент стали делать на всеобщности связей как таковых). Таким образом, между метафизикой и диалектикой на определенной стадии их развития, как оказалось, нет каменной стены, и от первой ко второй совершался постепенный, но по своему существу диалектический переход.

Этот переход нашел свое наиболее обобщенное выражение в трех различных, последовательно друг друга сменявших попытках разрешения в теории фундаментального онтологического противоречия между бытием и сознанием. На смену дуализму Декарта пришел монизм Спинозы, который, однако, характеризовался глубоким противоречием между признанием единства субстанции и неспособностью объяснить из нее многообразие мира. Новой попыткой преодоления этих коллизий, попыткой глубоко диалектической, хотя и осуществленной на основе идеализма, явился плюрализм Лейбница. По Лейбницу, многообразие как многообразие «монад», т. е. присущее уже самой субстанции, имманентно един-

ству. Отсюда открывался путь к новым мировоззренческим синтезам, наиболее полно осуществленным немецким классическим идеализмом..

Недаром Маркс в «Святом семействе» высоко оценил антиметафизическую мысль внутри самой метафизики XVII в. Теоретические проблемы этого периода истории диалектики в западноевропейских странах подробно рассмотрены во введении к настоящей книге.

К середине XVIII в., а в отдельных странах и у отдельных мыслителей и несколько ранее, в особенности же во второй половине этого столетия начинается третий период второго этапа,' когда между метафизическим и диалектическим содержанием внутри наиболее передовых философских учений назрел конфликт, произошло перерастание из взаимного несоответствия во взаимную противоположность. Все более и более обнаруживается кризис метафизического способа мышления, его недостаточность и неприложимость новым фактам жизни и познания, новому уровню состояния наук. Наметилось стремление к высвобождению диалектики из-под гнета метафизики, в пределах которой она существовала на протяжении второго периода рассматриваемого в настоящей книге этапа истории западноевропейской диалектики, стремление к новому преобразованию формы диалектики.

Кризис метафизики и значительное усиление диалектических тенденций были существенно обусловлены социально-экономическими и естественнонаучными предпосылками.

Что касается социально-экономических предпосылок; обусловивших рост диалектических тенденций в западноевропейской философии конца XVII—XVIII вв. и особенно к концу этого периода, то они состояли в усилении развития капитализма, приведшего к концу XVIII в. к революционным взрывам в США и во Франции. Процессы дальнейшей ломки старого, феодального и становления буржуазного мира, разумеется, требовали от философии обоснования соответствующего динамического мировоззрения, преодоления неподвижности метафизических схем, все менее удовлетворяющих общественные потребности.

Существенное значение для развития и усиления диалектических тенденций в западноевропейской философии этого времени имело естествознание.

Хотя метафизический метод, по словам Энгельса, в философию перенесли Бэкон и Локк именно из естествознания (см. 1, т. 20, стр. 21), надо иметь в виду, что, поскольку природа диалектична, а естествознание воспроизводит природу и ее законы, в какой-то мере и степени диалектика всегда и неизбежно проникала в естествознание, а оттуда воздействовала на философию.

Мы уже говорили, что это обстоятельство обусловило некоторые диалектические тенденции в мировоззрении таких деятелей эпохи Возрождения, как Коперник и Леонардо да Винчи. От естествознания и математики в философию шел «ток», и в XVII в., когда естествознание формулировало закон сохранения, математика разрабатывала законы оперирования с переменными величинами, а Лейбниц и Ньютон открыли дифференциальное и интегральное исчисление. К XVII в. относятся и диалектические тенденции в психофизиологии, шедшей по пути развития рефлекторной и ассоцианистской теорий, у истоков которых стоял Декарт. Развитием всех этих идей было ознаменовано естествознание и XVIII в., для которого характерно также усиление эволюционистских трансформистских идей в биологии, геологии, космогонии (Бюффон и др.), развитие идеи неотрывности пространства и времени от материи, а также и многих других диалектических воззрений, непосредственно обобщаемых в философии.

Словом, чем далее, тем все более и более в пределах этого периода объективная диалектичность природы, воспроизводимая естествознанием, формировала диалектические идеи и в философии. И чем более накоплялись эти факты и формировались такого рода концепции в естествознании, тем менее естествознание, некогда потребовавшее для своего развития разработки метафизического метода, могло удовлетвориться им.

Естествознание второй половины XVIII в. не могло уже получить в лице метафизики адекватного себе подхода. Каким бы важным ни оставалось изучение частностей, изолированных процессов, замкнутых состояний и ситуаций, необходимость изучения которых, как указывал Энгельс, вызвала к жизни метафизический метод Галилея, Гоббса и Гольбаха, все же без понимания того, что эти состояния и ситуации суть лишь односторонние абстракции от реальной действительности, т. е. без от-

несения результатов изучения этих частностей и изолированностей к изучению целого, без рассмотрения этих результатов в широких рамках связей, развития, взаимных превращений и тому подобных диалектических процессов,— без всего этого само практически применимое и верное понимание частностей, а тем более такое же понимание целого было уже в то время невозможно. Определился «конфликт между достигнутыми результатами и укоренившимся способом мышления» (1, т. 20, стр. 22). Все чаще и чаще метафизическая методология «отказывала» при попытках всестороннего и глубинного изучения с ее помощью различных явлений и процессов. Великий процесс становления нового естествознания, начатый Галилеем и оконченный Ньютоном, в основном завершился. На смену двум великим естественнонаучным картинам мира — кинематической и динамической лейбницианской, которые в XVII в. разрушили метафизическую средневековую натурфилософию, но оставались во многом спекулятивными, теперь победоносно пришла третья картина — ньютоновская, заключившая динамизм в теоретическую схему вселенской гравитации. Опираясь на новые научные достижения и разрывая рамки традиционно-метафизических (у самого же Ньютона) их истолкований, диалектика все настоятельнее заявляла о себе, вступая в конфликт с той метафизикой, в пределах которой она до сих пор разрабатывалась.

Таким образом, если социально-политическая жизнь человечества и окружающая его природа всегда толкали обществоведение, естествознание, а следовательно, и философию к постижению и формулированию диалектических закономерностей и если, несмотря на эту глобальную закономерность, во второй период в естествознании, обществоведении и философии восторжествовала метафизика, то в третьем периоде эта глобальная закономерность вновь начинает себя проявлять с нарастающей силой. В это время произошло совпадение тенденций социально-политического и научного развития. Оба ряда процессов, из которых первый был главным, разлагали и ниспровергали метафизическую методологию и конституировали в своем взаимодействии методологию диалектическую. Разумеется, такой глубинный процесс не мог протекать быстро, одноактно, а тем

более совершенно однотипно в разных странах и одинаково в сознании разных мыслителей.

Как и всякий процесс такого поистине всемирно-исторического размаха и значения, процесс преодоления метафизического способа мышления и формирования метода мышления диалектического занял целую эпоху — доброе столетие — от середины XVII до середины XIX столетия. В 40-х годах XIX в. этот процесс, пройдя через третий этап истории домарксистской западноевропейской диалектики — через горнило немецкой идеалистической диалектики (формирование которой начиналось в годы, когда еще не завершился третий период второго этапа), получил коренное преобразование и завершение в марксизме. Дальнейшее развитие диалектики означало развитие уже самого марксистского диалектического метода.

Начало третьего периода относится еще к последним десятилетиям XVII в., когда он был возвещен замечательными по своей глубине методологическими построениями Лейбница. Этот великий мыслитель как бы открывает ворота в новый период развития диалектики, когда она созревает настолько, что «рвется» из метафизической оболочки на простор самостоятельного существования. Лейбниц в известной степени освободил формально-логическую методологию от метафизической заскорузлости, подготовив тем самым будущее ее «честное служение» диалектическому методу. Он с большой проницательностью наметил диалектические связи между различными принципами своего метода, применяя эти принципы попарно, на манер будущих категорий гегелевской логики.

В этот же третий период выступили такие представители диалектической мысли, как Руссо и Дидро, Робинэ и Дешан. Отдельные диалектические идеи встречаются в это время и у таких представителей метафизики, как Ламетри, Гельвеций и даже Гольбах.

Следует обратить внимание на то, что в этот период происходит как бы частное (т. е. находящееся внутри общих рамок рассматриваемого этапа — XIV—XVIII вв.) отрицание отрицания формы диалектики: исходная ее форма первого периода была видом относительно самостоятельной диалектики, которая «рвалась» из теологических спекуляций на простор свободного мышления; форма второго периода была неявной, несамостоя-

тельной, поскольку диалектика развивалась в это время в пределах метафизических по своей методологической сущности философских систем или же была связана с метафизическими постулатами; в третий период происходит как бы восстановление самостоятельного существования диалектики, но уже на обновленном, гораздо более совершенном основании материализма и нового естествознания. Диалектика эпохи Возрождения была в научном отношении связана с общим и еще почти нерасчлененным взглядом на мир, пока не прошедшим горнила изучения деталей, подробностей, фактов, отдельных событий и процессов, а в отношении теоретическом была зачастую соединена с теологизирующим и пантеистическим неоплатонизмом. Напротив, у диалектики второй половины XVIII в. была уже совсем другая теоретическая база, и у ее наиболее крупного и последовательного представителя, которого можно считать классическим представителем диалектики этого (третьего) этапа,— Дени Дидро она уже опирается на материализм в его атеистически заостренной форме, а также на острое видение глубоких социальных противоречий кануна французской буржуазной революции.

У Дидро диалектика как способ постижения природы, общественной жизни и культуры посредством раскрытия антитетичности и «парадоксальности» процессов и явлений имела в себе зародыш того, чтобы стать всеобщим методом рассмотрения явлений любой области действительности. Диалектика Дидро выступает в качестве переходной формы диалектического мышления от второго этапа истории диалектики западноевропейской философии к третьему — к диалектике немецкого классического идеализма.

Несомненно воздействие диалектических идей Дидро на Гёте, Шиллинга и Гегеля. В области собственно социальной диалектики такое же значение имело воздействие Руссо на Канта и Гегеля.

Особенно конкретно связь между вторым и третьим этапами прослеживается при сравнении рассуждений Руссо о структурах процессов, протекающих в политике, морали и психологии людей, с диалектическими категориальными связями отрицания отрицания, отчуждения и дезалиенации у Гегеля. Стоит заметить, что диалектические схемы Руссо находятся в определенном соответствии с его противоречивыми социально-классовыми

установками: если отчуждение и его последующее упразднение в сфере государственной жизни созвучно его страстному революционному демократизму, то его схемы психологического отчуждения не выводят за пределы мелкобуржуазной идеи бегства от общественной жизни вообще. Поэтому столь различна судьба этих двух мотивов в последующей истории диалектики и общественной мысли.

Связь между вторым и третьим этапами в развитии диалектики наглядно выявляется также при сопоставлении учения Дидро об активности и динамизме молекулярных частиц материи с образом природы у Гёте и раннего Шеллинга, а также методологического приема парадоксов Дидро и антиномий Канта. Не менее поучительны сравнения рассуждений Дешана о «Всё» и «Ничто» с первой категориальной парой логики Гегеля.

Разумеется, чаще всего здесь речь идет об объективно-созвучных процессах, обусловленных единством и аналогичностью формирующих их социально-экономических сил, нежели о непосредственных понятийно-генетических связях. Но и последние все же имели место, как это следует из известных отзывов Гегеля о «Племяннике Рамо» Дидро, из фактов признания Кантом прямого воздействия на него некоторых идей Руссо, Ф. Шлегелем — историзма Кондорсе и других такого же рода свидетельств.

Следующий, завершающий этап в истории домарксистской диалектики — диалектика немецкого классического идеализма.

СПИСОК ЦИТИРУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Маркс К.* и *Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е, т. 1—46.
2. *Маркс К.* и *Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956.
3. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений. Изд. 5, т. 1—55.
4. *Адамян А.* Статьи об искусстве М., 1961.
5. *Аксельрод-Ортодокс Л. И.* В защиту диалектического материализма М. — Л., 1928
6. *Александров Г. Ф* Материализм XVII столетия. М., 1940.
7. *Александров Г. Ф.* Очерк истории новой философии на Западе. М., 1939.
8. *Алексеев-Попов В. С.* О социальных и политических идеях Жан-Жака Руссо. — В кн.: *Жан-Жак Руссо.* Трактаты. М., 1969.
9. «Антология мировой философии», т. 1—2. М., 1969—1970.
10. *Антонов Г. В.* От формальной логики к диалектике М., 1971.
11. *Артамонов С.* Вольтер. М., 1954.
12. *Асмус В. Ф* Декарт. М., 1956.
13. *Асмус В. Ф.* Декарт — «Философская энциклопедия», т 1. М., 1960.
14. *Асмус В. Ф.* Диалектика необходимости и свободы в этике Спинозы — «Под знаменем марксизма», 1927, № 2—3
15. *Асмус В. Ф.* Избранные философские труды, т. 1—2. М., 1969—1971.
16. *Асмус В. Ф.* Жан-Жак Руссо. М., 1962.
17. *Асмус В. Ф.* Натурфилософские и научные идеи Николая Кузанского. — «Фронт науки и техники», 1938, № 2.
18. *Асмус В. Ф.* Очерки истории диалектики в новой философии. М — Л., 1930.
19. *Ахмедли Дж. Т.* Проблемы свободы в философии Спинозы. — «Ученые записки Азербайджанского Гос. ун-та», 1958, № 4.
20. *Барсток С. И.* Атеизм Спинозы. — В сб.: «Из истории философии». М., 1957.
21. *Бейль П.* Исторический и критический словарь. т. 1—3. М., 1968
22. *Берг Л. С.* Взгляды Дидро на эволюцию. — «Природа», 1922, № 1—2.
23. *Бернардинер Б. М.* Социально-политическая философия Жан-Жака Руссо Воронеж, 1940.
24. *Бёме Я.* Аврора, или Утренняя заря в восхождении. СПб., 1914
25. *Бёме Я.* Теоскопия. — В кн.: «Христософия, или Путь ко Христу»
26. *Бобровников Н.* Методология Декарта. — «Историко-философский сборник». М., 1925.
27. *Богомолов А. С.* В. И. Ленин и проблема объективной диалектики в истории философии. — «Вестник Московского университета», 1970, № 2.
28. *Богуславский В. М.* Скептицизм Возрождения и диалектика. — «Вопросы философии», 1965, № 3
29. *Богуславский В. М.* У истоков французского атеизма и материализма. (Скептицизм французского Возрождения и его буржуазные фальсификаторы). М., 1969.
30. *Бруно Д.* Диалоги. М., 1949.
31. *Бруно Д.* Изгнание торжествующего зверя. СПб., 1914.

32. *Брушлинский В. К.* Спинозовская субстанция и конечные вещи.— «Под знаменем марксизма», 1927, № 2—3.
33. *Булатов М. О.* Диалектика Н. Кузанского.— В сб.: «Проблеми философії». Киев, 1957. Вып. 5.
34. *Бутенко А. А.* Материализм Бэкона и современность.— «Сб. трудов Новосибирского электротехнического института связи», вып. 2, 1962.
35. *Быховский Б. Э.* Бэкон и его место в истории философии.— «Под знаменем марксизма», 1931, № 6
36. *Быховский Б. Э.* Методология Декарта.— «Под знаменем марксизма», 1937, № 8.
37. *Быховский Б. Э.* О месте Лейбница в истории диалектики.— «Под знаменем марксизма», 1935, № 6.
38. *Быховский Б. Э.* Психофизическая проблема в учении Спинозы.— «Труды Белорусского Гос. ун-та». Минск, 1927.
39. *Быховский Б. Э.* Философия Декарта. М.— Л., 1940.
40. *Бэкон Ф.* Новый Органон. М., 1935.
41. *Бэкон Ф.* Новый Органон. М., 1938.
42. *Бэкон Ф.* Новая Атлантида. Опыты и наставления нравственные и политические. М., 1962.
43. *Бэкон Ф.* О принципах и началах. М., 1937.
44. *Бэкон Ф.* Сочинения в двух томах, т. 1—2 М., 1971—1972.
45. *Вандек В.* и *Тимоско В.* Вступительная статья.— В кн.: *Бруно Д.* О бесконечности вселенной и мирах. М., 1936.
46. *Вандек В.* и *Тимоско В.* Очерк философии Спинозы М., 1932.
46а. *Вандек В.* и *Тимоско В.* Предисловие к кн.: *Б. Спиноза.* Переписка. М., 1932.
47. *Варьяш А.* История новой философии, т. I, ч. 1. М.— Л., 1926.
48 *Васильев С. Ф.* Эволюционные идеи в философии Декарта.— Вступит. ст. к кн.: *Рене Декарт.* Космогония. М.— Л., 1934.
49. *Верцман И.* Жан-Жак Руссо. М., 1953.
50. *Верцман И.* Жан-Жак Руссо — мыслитель и художник.— В кн.: *Жан-Жак Руссо.* Избранные сочинения, т. 1 М., 1961.
51 *Верцман И.* Энциклопедист-просветитель XVIII века.— «Книга и пролетарская революция», 1938, № 5—6.
52. *Волгин В. П.* «Истинная система» Дешана — «Вопросы истории», 1957, № 12.
53. *Волгин В. П.* Развитие общественной мысли во Франции в XVII веке. М., 1958.
54 *Вольтер.* Избранные произведения. М., 1938.
55 *Вольтер.* Избранные страницы. СПб., 1914.
56. *Вольтер.* Сочинения, т. I. СПб., «Вестник знания», б/г.
57. *Вольтер* Философия истории. СПб., 1868.
58. *Гачев Д. И.* Племянник Рамо.— В кн.: *Дени Дидро.* Племянник Рамо М., 1936.
59. *Гачев Д. И.* Эстетические взгляды Дидро. М., 1961.
60. *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. Т. 1—3 М., 1970—1972.
61. *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения, т. I — XIV. М.— Л., 1929—1959.
62. *Гоббс Т.* Левиафан М., 1934.
63. *Гокиели Л. П.* Логическая природа декартовского аргумента.— «Вопросы философии», 1967, № 3.
64. *Головин А. В.* Философские воззрения Якоба Бёме на становление и формообразование вещей.— «Ученые записки кафедр обществ. наук вузов Ленинграда», Философия, вып. X. Л., 1969.

65. *Голосов В. Ф.* Очерки по истории английского материализма XVII—XVIII вв. Красноярск, 1968.
66. *Гольбах П.* Система природы. Избр. произведения в двух томах. Т. 1. М., 1963
67. *Горбов Д.* Жан-Жак Руссо и его «Исповедь». — Вступит. ст. к кн.: *Жан-Жак Руссо.* Исповедь. М — Л., 1935.
68. *Горфункель А. Х.* Джордано Бруно. М., 1965.
69. *Горфункель А. Х.* Джордано Бруно перед судом инквизиции. — «Вестник истории религии и атеизма», вып. 6. М., 1958.
70. *Деборин А. М.* Бенедикт Спиноза. — «Под знаменем марксизма», 1927, № 7—8
71. *Деборин А. М.* Введение в философию диалектического материализма. М. — Пг., 1923.
72. *Деборин А. М.* Готфрид Лейбниц как социальный мыслитель. — «Вопросы философии», 1961, № 3.
73. *Деборин А. М.* Мировоззрение Спинозы. — «Вестник Комм. академии». М., 1927, № 20.
74. *Деборин А.* Очерки по истории материализма XVII—XVIII вв. М. — Л., 1929.
75. *Деборин А. М.* Предисловие редактора. — В кн.: *Дени Дидро.* Избранные сочинения, т. 1. М. — Л., 1926.
76. *Деборин А. М.* Франсуа Мари Вольтер. — «Вестник АН СССР», 1944, № 10.
77 *Деборин А. М.* Фрэнсис Бэкон. — «Под знаменем марксизма», 1926, № 4—5.
78. *Декарт Р* Избранные произведения. М. 1950.
79. *Декарт Р.* Рассуждение о методе. М., 1953.
80. *Державин К. Н.* Вольтер М., 1946.
81. *Дешан Л. М.* Истина, или Достоверная система, т. I. Баку, 1930.
82. *Дешан Л. М.* Истина, или Истинная система. М., 1973.
83. *Дидро Д.* Избранные атеистические произведения. М., 1956.
84. *Дидро Д.* Собрание сочинений, т. I—X. М. — Л., 1935—1947.
85. *Дынник М. А.* Великий философ Возрождения — «Книга и пролетарская революция», 1936, № 7.
86. *Дынник М. А.* Мировоззрение Джордано Бруно. — Вступит. ст. к кн.: *Бруно Д* Диалоги. М., 1949.
87. *Дынник М. А.* Теоретико-познавательная структура истории домарксистской диалектики — В сб.: «Ленинизм и современные проблемы историко-философской науки» М., 1970.
88 *Дынник М. А.* Философские взгляды Вольтера — В сб.: *Вольтер.* Статьи и материалы. Под ред. В. П. Волгина М. — Л., 1948.
89. *Зайцев Е. Д.* Дешан. — БСЭ, изд. 1-е, т. 21.
90. *Иваценко А. Ф.* Реалистические повести Дидро. — В кн.: *Дени Дидро.* Собрание сочинений, т. IV. М. — Л., 1937.
91. *Ивлиев В. А.* Философские взгляды Бруно. Красноярск, 1963.
92. «История античной диалектики». М., 1972.
93. «История марксистской диалектики от возникновения марксизма до ленинского этапа». М., 1972.
94. «История философии», т. 1—3. М., 1940—1943.
95. «История философии», т. 1—6. М., 1957—1969.
96 «Итальянские гуманисты о церкви и религии». М., 1963.
97. *Каменский З. А.* Диалектические идеи в русской философии. — «Вопросы философии», 1963, № 6.
98. *Каменский З. А.* Философские идеи русского Просвещения. М., 1971.

99. *Каммари М.* и *Юдин П.* Спиноза и диалектический материализм — «Большевик», 1932, № 21.
100. *Кампанелла Т.* Город солнца. М., 1954.
101. *Кант И.* Сочинения в шести томах. М., 1963—1966.
102. *Карев Н.* Спиноза и марксизм. — «Красная новь», 1927, № 6.
103. *Кессель Л. М.* Монтень и его «Опыты». — «Вестник истории мировой культуры», 1961, № 1.
104. *Коган Л.* Философские повести Вольтера. — «Реализм XVIII в. на Западе». М., 1936
105. *Коган Ю. Я.* Вступительная статья. — В кн.: *Рожицын В. С.* Джордано Бруно и инквизиция. М., 1955.
106. *Коган-Бернштейн Ф. А.* Мишель Монтень и его «Опыты». — Приложение к 1 тому кн.: *М. Монтень.* Опыты. М. — Л., 1958.
107. *Кондорсе Ж. А.* Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М., 1936.
108. *Коников И. А.* Материализм Спинозы. М., 1973.
109. *Кубицкий А.* Бруно. — БСЭ, изд. 1-е, т. 7, 1927.
110 *Кузнецов А. А.* Проблема субстанции у Лейбница. — «Труды Фрунзенского политехнического ин-та», вып. 25. Фрунзе, 1968.
111. *Кузнецов Б. Г.* Разум и бытие. М., 1972.
112. *Кузнецов В. Н.* Вольтер и философия французского просвещения XVIII века. М., 1965.
113. *Кузнецов В. Н.* Дени Дидро. М., 1963.
114. *Лапандин Д.* Политические и правовые воззрения Жан-Жака Руссо — «Ученые записки Московского юридического ин-та», вып. II, 1970.
115. *Левен В. Г.* Якоб Бёме и его учение. — «Вестник истории мировой культуры», 1958, № 5.
116. *Лейбниц Г. В.* Избранные философские сочинения. М., 1908.
117. *Лейбниц Г. В.* Новые опыты о человеческом разуме. М.— Л., 1936.
118. *Лейбниц Г. В.* О способе отличения феноменов реальных от воображаемых. — «Вопросы философии», 1969, № 4.
119. *Лейбниц Г. В.* Полемика Г. Лейбница и С. Кларка по вопросам философии и естествознания (1715—1716 гг.). Л., 1960.
120. *Лейбниц Г.* Теодицея. — «Вера и разум». Харьков, 1888, № 3.
121. *Лейст О. В.* Учение Бенедикта Спинозы о государстве и праве. М., 1960.
122. *Луневич В. Н.* От Гераклита до Дарвина, т. II. М., 1960.
123. *Луппол И. К.* Дени Дидро. Очерк жизни и мировоззрения. М., 1960.
124. *Луппол И. К.* Историко-философские этюды. М. — Л., 1935.
125. *Майоров Г. Г.* Методологические принципы философии Г. В. Лейбница. — «Историко-философский сборник». М., 1968.
126. *Майоров Г. Г.* Теоретическая философия Готфрида В. Лейбница. М., 1973.
127. *Маковельский А. О.* Спиноза как психолог. — «Ученые записки Азерб. ун-та», 1956, № 6.
128. *Маньковский Л. А.* Спиноза и материализм. М — Л., 1930.
129. *Мееровский Б. В.* Английский материализм XVIII в. — В кн.: «Английские материалисты XVIII в.». М., 1967.
130. *Мельвиль М. Н.* Фрэнсис Бэкон. М., 1961.
131. *Милонов К.* Философия Ф. Бэкона. М., б/г.
132. *Мильнер Я.* Бенедикт Спиноза. М., 1940.
133. *Мильнер Я.* Предисловие. — В кн.: *Дени Дидро.* Избранные философские произведения. М., 1941.

134. *Минкина К. Н.* Ленинская концепция развития и противоположность диалектики метафизике в истории философии. — «Ученые записки Горьковского ун-та», вып. III, 1970.
135. *Митин М.* Рене Декарт и его «Рассуждение о методе». — «Под знаменем марксизма», 1937, № 8.
136. *Михайловский Н. К.* Вольтер-человек, Вольтер-мыслитель. — В кн.: *Михайловский Н. К.* Полн. собр. соч., т. 6 СПб., 1897.
137. *Момджян Х. Н.* Диалектика в домарксистском материализме нового времени. — «Философский ф-т МГУ. Симпозиум по истории философии 27 февраля — 1 марта 1967 года». М., 1967.
138. *Момджян Х. Н.* Диалектика в мировоззрении Дидро. — В сб.: «Век просвещения» Москва — Париж, 1970.
139. *Монтень М.* Опыты, т. 2. М. — Л., 1958.
140. *Морлей.* Дидро и энциклопедисты. М., 1882.
141. *Морозов В. Д.* Проблема развития в философии и естествознании. Минск, 1969.
142. *Нарский И. С.* Готфрид Лейбниц. М., 1972.
143 *Нарский И. С.* Западноевропейская философия XVIII века. М., 1973.
143а. *Нарский И. С.* Западноевропейская философия XVII века. М., 1974.
144. *Нарский И. С.* Метод Лейбница. — «Вопросы философии», 1971, № 10.
145. *Недзельский Ф. В.* Толанд о делимости материи. — В сб.: «Некоторые философские проблемы естествознания». М., 1969.
146. *Неманов И. Н., Рожнова М. А., Рожнов В. Е.* Когда духи показывают когти. М., 1969.
147. *Неманов И. Н.* — «Наука и религия», 1968, № 7 и 8
148 *Николай Кузанский.* Избранные философские сочинения. М., 1937.
149. *Ойзерман Т. И.* Философское учение Рене Декарта. — В кн.: *Рене Декарт.* Рассуждение о методе. М., 1953.
150. *Петров Е. Н.* Политические идеи Руссо и французская революция 1789—1794 годов. — «Ученые записки ЛГУ», Серия исторических наук, вып. 2, 1940.
151. *Плимак Е. Г.* Масонская реакция против материализма в России. — «Вопросы философии», 1957, № 2.
152. *Плотин.* Эннеады, V. — «Вера и разум», 1900, т. 2, ч. 2.
153. *Погребысский И. Б.* Готфрид Вильгельм Лейбниц (1646—1716). М., 1971.
153а. *Познер В.* Философия Лейбница. — «Фронт науки и техники», 1936, № 9.
154. *Попов П. С.* История логики Нового времени. М., 1960.
155. *Раббот Б.* Лейбниц. — «Философская энциклопедия», т. 3. М., 1965.
156. *Рабинович М.* Дешан. — «Философская энциклопедия», т. 1. М., 1960.
157. *Рожицын В. С.* Джордано Бруно и инквизиция. М., 1955.
158. *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. М., 1969.
159. *Саликова К. И.* Материализм Дж. Толанда. — «Вопросы философии», 1956, № 1.
160. *Самарская Е. А.* Переход от греческой диалектики к диалектическим идеям в новой философии XVI—XVIII вв. как углубление познания о мире — «Философские науки», 1966, № 6.
161. *Свидерский В. И.* и *Кребер Г.* Вступительная статья. — В кн.: «Полемика Г. Лейбница и С. Кларка по вопросам философии и естествознания (1715—1716)». Л., 1960.

99. *Каммари М.* и *Юдин П.* Спиноза и диалектический материализм — «Большевик», 1932, № 21.
100. *Кампанелла Т.* Город солнца. М., 1954.
101. *Кант И.* Сочинения в шести томах. М., 1963—1966.
102. *Карев Н.* Спиноза и марксизм. — «Красная новь», 1927, № 6.
103. *Кессель Л. М.* Монтень и его «Опыты». — «Вестник истории мировой культуры», 1961, № 1.
104. *Коган Л.* Философские повести Вольтера. — «Реализм XVIII в. на Западе». М., 1936
105. *Коган Ю. Я.* Вступительная статья. — В кн.: *Рожицын В. С.* Джордано Бруно и инквизиция. М., 1955.
106. *Коган-Бернштейн Ф. А.* Мишель Монтень и его «Опыты». — Приложение к 1 тому кн.: *М. Монтень.* Опыты. М. — Л., 1958.
107. *Кондорсе Ж. А.* Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М., 1936.
108. *Коников И. А.* Материализм Спинозы. М., 1973.
109. *Кубицкий А.* Бруно. — БСЭ, изд. 1-е, т. 7, 1927.
110 *Кузнецов А. А.* Проблема субстанции у Лейбница. — «Труды Фрунзенского политехнического ин-та», вып. 25. Фрунзе, 1968.
111. *Кузнецов Б. Г.* Разум и бытие. М., 1972.
112. *Кузнецов В. Н.* Вольтер и философия французского просвещения XVIII века. М., 1965.
113. *Кузнецов В. Н.* Дени Дидро. М., 1963.
114. *Лапандин Д.* Политические и правовые воззрения Жан-Жака Руссо — «Ученые записки Московского юридического ин-та», вып. II, 1970.
115. *Левен В. Г.* Якоб Бёме и его учение. — «Вестник истории мировой культуры», 1958, № 5.
116. *Лейбниц Г. В.* Избранные философские сочинения. М., 1908.
117. *Лейбниц Г. В.* Новые опыты о человеческом разуме. М.— Л., 1936.
118. *Лейбниц Г. В.* О способе отличения феноменов реальных от воображаемых. — «Вопросы философии», 1969, № 4.
119. *Лейбниц Г. В.* Полемика Г. Лейбница и С. Кларка по вопросам философии и естествознания (1715—1716 гг.). Л., 1960.
120. *Лейбниц Г.* Теодицея. — «Вера и разум». Харьков, 1888, № 3.
121. *Лейст О. В.* Учение Бенедикта Спинозы о государстве и праве. М., 1960.
122. *Луневич В. Н.* От Гераклита до Дарвина, т. II. М., 1960.
123. *Луппол И. К.* Дени Дидро. Очерк жизни и мировоззрения. М., 1960.
124. *Луппол И. К.* Историко-философские этюды. М. — Л., 1935.
125. *Майоров Г. Г.* Методологические принципы философии Г. В. Лейбница. — «Историко-философский сборник». М., 1968.
126. *Майоров Г. Г.* Теоретическая философия Готфрида В. Лейбница. М., 1973.
127. *Маковельский А. О.* Спиноза как психолог. — «Ученые записки Азерб. ун-та», 1956, № 6.
128. *Маньковский Л. А.* Спиноза и материализм. М — Л., 1930.
129. *Мееровский Б. В.* Английский материализм XVIII в. — В кн.: «Английские материалисты XVIII в.». М., 1967.
130. *Мельвиль М. Н.* Фрэнсис Бэкон. М., 1961.
131. *Милонов К.* Философия Ф. Бэкона. М., б/г.
132. *Мильнер Я.* Бенедикт Спиноза. М., 1940.
133. *Мильнер Я.* Предисловие. — В кн.: *Дени Дидро.* Избранные философские произведения. М., 1941.

134. *Минкина К. Н.* Ленинская концепция развития и противоположность диалектики метафизике в истории философии. — «Ученые записки Горьковского ун-та», вып. III, 1970.
135. *Митин М.* Рене Декарт и его «Рассуждение о методе». — «Под знаменем марксизма», 1937, № 8.
136 *Михайловский Н. К.* Вольтер-человек, Вольтер-мыслитель. — В кн.: *Михайловский Н. К.* Полн. собр. соч., т. 6 СПб., 1897.
137. *Момджян Х. Н.* Диалектика в домарксистском материализме нового времени. — «Философский ф-т МГУ. Симпозиум по истории философии 27 февраля — 1 марта 1967 года». М., 1967.
138. *Момджян Х. Н.* Диалектика в мировоззрении Дидро. — В сб.: «Век просвещения» Москва — Париж, 1970.
139. *Монтень М.* Опыты, т. 2. М. — Л., 1958.
140. *Морлей.* Дидро и энциклопедисты. М., 1882.
141. *Морозов В. Д.* Проблема развития в философии и естествознании. Минск, 1969.
142 *Нарский И. С.* Готфрид Лейбниц. М., 1972.
143 *Нарский И. С.* Западноевропейская философия XVIII века М., 1973.
143а. *Нарский И. С.* Западноевропейская философия XVII века. М., 1974.
144. *Нарский И. С.* Метод Лейбница. — «Вопросы философии», 1971, № 10.
145. *Недзельский Ф. В.* Толанд о делимости материи — В сб.: «Некоторые философские проблемы естествознания». М., 1969.
146. *Неманов И. Н., Рожнова М. А., Рожнов В. Е.* Когда духи показывают когти. М., 1969.
147. *Неманов И. Н.* — «Наука и религия», 1968, № 7 и 8.
148. *Николай Кузанский.* Избранные философские сочинения. М., 1937.
149. *Ойзерман Т. И.* Философское учение Рене Декарта. — В кн.: *Рене Декарт.* Рассуждение о методе. М., 1953.
150. *Петров Е. Н.* Политические идеи Руссо и французская революция 1789—1794 годов. — «Ученые записки ЛГУ», Серия исторических наук, вып. 2, 1940.
151. *Плимак Е. Г.* Масонская реакция против материализма в России. — «Вопросы философии», 1957, № 2.
152. *Плотин.* Эннеады, V. — «Вера и разум», 1900, т. 2, ч 2.
153. *Погребысский И. Б.* Готфрид Вильгельм Лейбниц (1646—1716). М., 1971.
153а. *Познер В.* Философия Лейбница. — «Фронт науки и техники», 1936, № 9.
154. *Попов П. С.* История логики Нового времени. М., 1960.
155. *Раббот Б.* Лейбниц.— «Философская энциклопедия», т. 3. М., 1965.
156. *Рабинович М.* Дешан. — «Философская энциклопедия», т. 1. М., 1960.
157. *Рожицын В. С.* Джордано Бруно и инквизиция. М., 1955.
158 *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. М., 1969
159. *Саликова К. И.* Материализм Дж. Толанда. — «Вопросы философии», 1956, № 1.
160. *Самарская Е. А.* Переход от греческой диалектики к диалектическим идеям в новой философии XVI—XVIII вв. как углубление познания о мире — «Философские науки», 1966, № 6.
161. *Свидерский В. И.* и *Кребер Г.* Вступительная статья. — В кн.: «Полемика Г. Лейбница и С. Кларка по вопросам философии и естествознания (1715—1716)». Л., 1960.

162. *Семенов Ю. В.* Толанд. — «Философская энциклопедия», т. 5. М., 1970.
163. *Ситковский Е.* Декарт и французский материализм XVIII века — «Под знаменем марксизма», 1937, № 8.
164. *Скурер К.* Спиноза и диалектический материализм. — «Вестник Комм. академии», кн. XX, 1927.
165 *Соколов В. В.* Вольтер. М., 1956
166. *Соколов В. В.* Вольтер — «Философская энциклопедия», т. 1. М., 1960.
167. *Соколов В. В.* Мировоззрение Бенедикта Спинозы. — В кн.: *Б. Спиноза.* Избранные произведения. М., 1957.
168. *Соколов В. В.* Натурфилософия XVI — начала XVII века как предыстория материализма Нового времени. — «Вопросы философии», 1960, № 1.
169. *Соколов В. В.* Очерки философии эпохи Возрождения. М., 1962.
170. *Соколов В. В.* Спиноза. М., 1973.
170а. *Соколов В. В.* Философия Спинозы и современность. М., 1966.
171 *Соколов В. В.* и *Тажуризина З. А.* Николай Кузанский. — «Вопросы философии», 1964, № 10.
172. *Спиноза Б.* Избранные произведения, т. I—II. М., 1957.
173. *Спокойный Л.* Философия Лейбница. Л. — М., 1935.
174. *Танхилевич О.* К вопросу о генезисе абстрактно-конкретного понятия. — «Проблемы марксизма». Л., 1928.
175. *Тажуризина З. А.* Философия Николая Кузанского. М., 1972.
176. *Толанд Дж.* Избранные сочинения. М., 1927.
177. *Трахтенберг О. В.* Развитие материализма и его борьба против идеализма в период первых буржуазных революций. М., 1956
178. *Тымянский Г. С.* Атеистические и политические взгляды Бенедикта Спинозы. — В кн.: *Б. Спиноза.* Богословско-политический трактат. М., 1935.
179. *Тымянский Г. С.* Джон Толанд. — «Под знаменем марксизма», 1924, № 10—11.
180. *Тымянский Г.* Предисловие к кн.: *Рене Декарт.* Рассуждение о методе. М., 1925.
181. *Тымянский Г.* Предисловие к кн.: *Бенедикт Спиноза.* Трактат об усовершенствовании разума. М. — Л., 1934.
182. *Тымянский Г. С.* Предисловие к кн.: *Спиноза Б.* Краткий трактат о боге, человеке и его блаженстве. Л., 1929.
183 *Тымянский Г. С.* Теория познания Спинозы. — В кн.: *Б. Спиноза.* Трактат об усовершенствовании разума. М. — Л., 1934.
184. *Тымянский Г.* Франциск Бэкон и его философия. — Вступит. ст. к кн.: *Ф. Бэкон.* Новый Органон. Л., 1935.
185. *Тюрго.* Избранные философские произведения. М., 1937.
186 *Фарбер Г.* Бенедикт Спиноза. — «Наступление». Смоленск, 1932.
187. *Фейербах Л.* Избранные философские сочинения, т. I—II. М., 1955.
188. *Фейербах Л.* Собрание произведений в трех томах. М., 1967.
189. *Фишер К.* Реальная философия и ее век. СПб., 1870.
190. *Хуцишвили Н.* Предисловие к кн.: *Дени Дидро.* Племянник Рамо. М., 1956.
191. *Черняк Б.* Жан-Жак Руссо и его «Исповедь». — В кн.: *Жан-Жак Руссо.* Исповедь. М., 1949.
192. *Шашкевич П. Д.* Лейбниц о происхождении и природе сознания. — «Ученые записки Смоленского пед. ин-та», вып. XXI. Смоленск, 1969.

193. *Шеллинг.* Философские исследования о сущности человеческой свободы. СПб, 1908.
194. *Штекли А.* Джордано Бруно. М., 1964.
195. *Шеглов А.* Материализм Джона Толанда — «Под знаменем марксизма», 1938, № 10
196 *Экхарт.* Проповеди и рассуждения. М., 1912.
197. *Эрар Ж* Парадоксы Дени-фаталиста. — В сб.: «Век Просвещения». Москва — Париж, 1970.
198. *Юшкевич А. П.* Блез Паскаль как ученый. — В сб: «Вопросы истории естествознания и техники», вып. 7. М., 1959.
199. *Юшкевич А. П.* Декарт и математика. — В кн.: Рэне Декарт и геометрия. М. — Л., 1938.
200 *Ягодинский И. И.* Сочинения Лейбница. Элементы сокровенной философии о совокупности вещей. Казань, 1913.

201. *Bacon F.* The works of Francis Bacon. Vol. 1—10. London, 1826.
202. *Bacon F.* The Works of F. Bacon. New York, 1968.
203. *Beaussire Emile.* Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française. Paris, 1865.
204. *Benz Ernst.* Der Prophet Jacob Boehme. Meinz-Wisbaden — Darmstadt, 1959.
205. *Brunus J.* Opera latine conscripta. Neapoli — Florentiae, vol. 1—3, 1879—1891.
206. *Campanella T.* Disputationum in quattuor partes philosophiae realis libri quattuor. Paris, 1637. Quaestiones physiologicae.
207. *Campanella T.* Dio e la predestinazione. Vol. I. Firenze, 1949.
208. *Campanella T.* Epilogo magna. Roma, 1939.
209. *Campanella T.* Metaphysica. Paris, 1638.
210. *Couturat L.* La Logique de Leibniz d'apres des documents inédits. Paris, 1901.
211. *Deschamps Dom.* Lettres et fragments inédits de Dom Deschamps... — «Revue de Metaphysique et de Morale», 1964, N 3.
212. *Deschamps Dom.* Le vrai système ou le mot de l'énigme métaphysique et morale. Genéve, 1963.
213. *Descartes.* Oeuvres... Paris, 1897—1913, vol. 1—12.
213a. La Dialectique. — «Actes du XIV-e Congress du Sociétés de Philosophie de la langue Française». Paris, 1969.
214. *Diderot D.* Correspondance récucillie, établie et annotée par George Roth, t. IX. Paris, 1963.
214a. *Dürr K.* Die Einleitung in die Dialektik von Platon bis Hegel. — «Dialektika». Zürich, 1974.
215. *Ficino M.* Opera. Basel, 1961.
216. *Ficino M.* Theologie Platonicienne de L'immortalite des âmes, t. I. Paris, 1964.
217. *Camberger J.* Die Lehre des deutschen Philosophen Jacob Böhme. München, 1944.
218. *Garin E.* La cultura filosofica del Rinaicimento Italiano. Firenze, 1961.
219. *Garin E.* Prosatori latini del Quattrocento. Milano—Napoli, 1952.
220. *Garin E.* Storia della filosofia italiana. Vol. 2. Torino, 1966.
221. *Gronski H.* Jacob Boehme. Stuttgart, 1956.
222. *Gronsky H.* Jacob Böhme als Schöpfer einer germanischen Philosophie des Willens. Hamburg, 1940.
223. *Haubst R.* Die Christologie des Nicolaus von Cues. Freiburg, 1959.

162. *Семенов Ю. В.* Толанд. — «Философская энциклопедия», т. 5. М., 1970.
163. *Ситковский Е.* Декарт и французский материализм XVIII века — «Под знаменем марксизма», 1937, № 8.
164. *Скурер К.* Спиноза и диалектический материализм. — «Вестник Комм. академии», кн. XX, 1927.
165 *Соколов В. В.* Вольтер. М., 1956
166. *Соколов В. В.* Вольтер — «Философская энциклопедия», т. 1. М., 1960
167. *Соколов В. В.* Мировоззрение Бенедикта Спинозы. — В кн.: *Б. Спиноза.* Избранные произведения. М., 1957.
168. *Соколов В. В.* Натурфилософия XVI — начала XVII века как предыстория материализма Нового времени. — «Вопросы философии», 1960, № 1.
169. *Соколов В. В.* Очерки философии эпохи Возрождения. М., 1962.
170. *Соколов В. В.* Спиноза. М., 1973.
170а. *Соколов В. В.* Философия Спинозы и современность. М., 1966.
171 *Соколов В. В.* и *Тажуризина З. А.* Николай Кузанский. — «Вопросы философии», 1964, № 10.
172 *Спиноза Б.* Избранные произведения, т. I—II. М., 1957.
173. *Спокойный Л.* Философия Лейбница. Л. — М., 1935.
174. *Танхилевич О.* К вопросу о генезисе абстрактно-конкретного понятия. — «Проблемы марксизма». Л., 1928.
175. *Тажуризина З. А.* Философия Николая Кузанского. М., 1972.
176. *Толанд Дж.* Избранные сочинения. М., 1927.
177. *Трахтенберг О. В.* Развитие материализма и его борьба против идеализма в период первых буржуазных революций. М., 1956
178. *Тымянский Г. С.* Атеистические и политические взгляды Бенедикта Спинозы. — В кн.: *Б. Спиноза.* Богословско-политический трактат. М., 1935.
179. *Тымянский Г. С.* Джон Толанд. — «Под знаменем марксизма», 1924, № 10—11.
180. *Тымянский Г.* Предисловие к кн.: *Рене Декарт.* Рассуждение о методе М., 1925.
181. *Тымянский Г.* Предисловие к кн.: *Бенедикт Спиноза.* Трактат об усовершенствовании разума. М. — Л., 1934.
182. *Тымянский Г. С.* Предисловие к кн.: *Спиноза Б.* Краткий трактат о боге, человеке и его блаженстве. Л., 1929.
183 *Тымянский Г. С.* Теория познания Спинозы. — В кн.: *Б. Спиноза.* Трактат об усовершенствовании разума. М. — Л., 1934.
184. *Тымянский Г.* Франциск Бэкон и его философия. — Вступит. ст. к кн.: *Ф. Бэкон.* Новый Органон. Л., 1935.
185. *Тюрго.* Избранные философские произведения. М., 1937.
186 *Фарбер Г.* Бенедикт Спиноза. — «Наступление». Смоленск, 1932.
187. *Фейербах Л.* Избранные философские сочинения, т. 1—II. М., 1955.
188. *Фейербах Л.* Собрание произведений в трех томах М., 1967.
189. *Фишер К.* Реальная философия и ее век. СПб., 1870.
190. *Хуцишвили Н.* Предисловие к кн.: *Дени Дидро.* Племянник Рамо. М., 1956.
191. *Черняк Б.* Жан-Жак Руссо и его «Исповедь». — В кн.: *Жан-Жак Руссо.* Исповедь. М., 1949.
192. *Шашкевич П. Д.* Лейбниц о происхождении и природе сознания. — «Ученые записки Смоленского пед. ин-та», вып. XXI. Смоленск, 1969.

193 *Шеллинг*. Философские исследования о сущности человеческой свободы. СПб, 1908.
194. *Штекли А.* Джордано Бруно. М., 1964.
195. *Щеглов А.* Материализм Джона Толанда — «Под знаменем марксизма», 1938, № 10
196 *Экхарт*. Проповеди и рассуждения. М., 1912.
197. *Эрар Ж* Парадоксы Дени-фаталиста. — В сб.: «Век Просвещения». Москва — Париж, 1970.
198. *Юшкевич А. П.* Блез Паскаль как ученый. — В сб: «Вопросы истории естествознания и техники», вып. 7. М., 1959.
199. *Юшкевич А. П.* Декарт и математика. — В кн.: Рэне Декарт и геометрия. М. — Л, 1938.
200 *Ягодинский И. И.* Сочинения Лейбница. Элементы сокровенной философии о совокупности вещей. Казань, 1913.

201. *Bacon F.* The works of Francis Bacon. Vol. 1—10. London, 1826.
202. *Bacon F.* The Works of F. Bacon. New York, 1968.
203. *Beaussire Emile.* Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française. Paris, 1865.
204. *Benz Ernst.* Der Prophet Jacob Boehme. Meinz-Wisbaden — Darmstadt, 1959.
205. *Brunus J.* Opera latine conscripta. Neapoli — Florentiae, vol. 1—3, 1879—1891.
206. *Campanella T.* Disputationum in quattuor partes philosophiae realis libri quattuor. Paris, 1637. Quaestiones physiologicae.
207. *Campanella T.* Dio e la predestinazione. Vol. I. Firenze, 1949.
208. *Campanella T.* Epilogo magna. Roma, 1939.
209. *Campanella T.* Metaphysica. Paris, 1638.
210. *Couturat L.* La Logique de Leibniz d'apres des documents inédits. Paris, 1901.
211. *Deschamps Dom.* Lettres et fragments inédits de Dom Deschamps... — «Revue de Metaphysique et de Morale», 1964, N 3.
212. *Deschamps Dom.* Le vrai systéme ou le mot de l'énigme métaphysique et morale. Genéve, 1963.
213. *Descartes.* Oeuvres... Paris, 1897—1913, vol. 1—12.
213a. La Dialectique. — «Actes du XIV-e Congress du Sociétés de Philosophie de la langue Française». Paris, 1969.
214. *Diderot D.* Correspondance récucillie, établie et annotée par George Roth, t. IX. Paris, 1963.
214a. *Dürr K.* Die Einleitung in die Dialektik von Platon bis Hegel. — «Dialektika». Zürich, 1974.
215. *Ficino M.* Opera. Basel, 1961.
216. *Ficino M.* Theologie Platonicienne de L'immortalite des âmes, t. I. Paris, 1964.
217. *Camberger J.* Die Lehre des deutschen Philosophen Jacob Böhme. München, 1944.
218. *Garin E.* La cultura filosofica del Rinaicimento Italiano. Firenze, 1961.
219. *Garin E.* Prosatori latini del Quattrocento. Milano—Napoli, 1952.
220. *Garin E.* Storia della filosofia italiana. Vol. 2. Torino, 1966.
221. *Gronski H.* Jacob Boehme. Stuttgart, 1956.
222. *Gronsky H.* Jacob Böhme als Schöpfer einer germanischen Philosophie des Willens. Hamburg, 1940.
223. *Haubst R.* Die Christologie des Nicolaus von Cues. Freiburg, 1959.

224. *Jaspers K.* La pensée de Descartes et la philosophie. — «Revue philosophique», t. 123, N 5—8.
225. *Kieszkowski B.* Studi sul platonismo del Rinascimento in Italia. Firenze, 1936.
226. *Kuczińska A.* Filozofia i teoria piękna Marsilia Ficina. Warszawa, 1970.
227. *Laporte J.* Connaissance de l'étendue chez Descartes. — «Revue philosophique», t. 123, N 5—8.
228. *Lefevre H.* Pascal, t. I. Paris, 1949.
229. *Leibniz G. W.* Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz, Hrsg. von C. J. Gerhardt. Bd. I—VII. Berlin, 1875—1890.
230. *Leibniz G. W.* Fragmente zur Logik. Hrsg. von F. Schmidt. Berlin, 1960.
231. *Leibniz G. W.* Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Bd. II.
232. *Leibniz G. W.* Opuscules et fragments inédits de Leibniz, extraits.., par L. Couturat. Paris, 1903.
233. *Marcel G.* Etre et avoir. t. 2. Paris, 1968.
234. *Meyer H.* Abendländische Weltanschauung. Bd. 4. Würzburg, 1950.
235. *Neymarck A.* Turgot et ses doctrines. Tome premier. Paris, 1885.
236. *Nicolai de Cusa.* Cardinalis utriusque Juris Doctoris, in omnique Philosophiae incomparabilis opera. Basileae, MDLXV.
237. *Nicolai de Cusa.* Opera omnia Apologia doctae ignorantiae. Ed. R. Klibansky. Lipsia, Meiner, 1932.
238. *Pascal B.* Oeuvres complètes. Paris, 1963.
239. *Pascal B.* Pensées sur la réligion et sur quelques autres sujets. Paris, 1910.
240. *Patrizi F.* Nova de universis philosophia. Ferrara, 1591.
241. *Petrarca F.* De sui ipsius et multorum ignorantá. Paris, 1906.
242. *Pico della Mirandola.* De Hominis dignitate. Heptaplus. De Ente et Uno. Firenze, 1942.
243. *Pico.* Opera. Argentorati, 1504.
244. *Pomponazzi P.* Libri quinque de fato, de libero arbitrio et de praedestinatione. Lugano, 1957.
245. *Rescher N.* The Philosophy of Leibniz. Prentice — Hall, 1967.
246. *Rivaud A.* Remarques sur le mécanisme cartésien. — «Revue philosophique», t. 123, N 5—8.
247. *Rosenkranz K.* Diderots Leben und Werke. Bd. 1—2. Leipzig, 1866.
248. *Saitta G.* Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimenta, vol. II. Bologna, 1950.
249. *Simonovits A.* Dialektisches Denken in der Philosophie von Gottfried Wilhelm Leibniz. Berlin, 1968.
250. *Tokarski M.* Filozophia bytu u Mikolaja z Kuzy. Lublin, 1958.
251. *Valla L.* Opera. Basel, 1543.
252. *Vernière P.* Introd. Diderot. Oeuvres philosophiques. Paris, 1961.
253. *Vernière P.* Spinoza et la pensée française avant la révolution. Paris, 1954.
254. *Voltaire.* Traité de métaphysique. Oeuvres complètes. Garnier fréres. Paris, 1877—1885, vol. 22.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Августин 148, 170
Аламян А. 323
Аксельрод-Ортодокс Л. И. **289**, 300—301
Александров Г. Ф. 297, 313
Альберт Больштедт 38
Анаксагор 35, 53, 96
Анаксимен 100
Ансельм Кентерберийский 42, 122
Апулей 53
Аристотель 14, 17, 18, 23, 24, 35, 48, 49, 53, 93, 101, 106, 138, 148, 149, 151, 204, 221, 295
Архимед 141
Асмус В. Ф. 100, 297—299, 305, 317
Ахмедли Д. Т. 305

Барсток С. И. 303
Бейль П. 156, 194, 216, 218—221, 223, 224, 330
Бёме Я. 7, 78—90, 102, 292—293, 324—327
Бенивьени Д. 61
Берг Л. С. 321
Бернардинер Б. М. 316, 318
Богомолов А. С. 323
Боден Ж. 225
Бонавентура Д. Ф. 148
Боссир Э. 231, 236
Боссюэ Ж. Б. 226
Брагголини П. 55
Бруно Д. 8, 51, 52, 60, 64, 67, 68—74, 101, 115, 154, 293—295, 324—327
Брушлинский В. К. 302—304
Буйтендик 121
Булатов М. О. 289—292
Бурдеи 119
Бурман Ф. 118
Бутенко А. Л. 296, 297
Быховский Б. Э. 309, 310, 311, 313, 314
Бэкон Ф. 14, 16, 17, 21, 24, 93—115, 117—118, 138, 156, 176, 196, 222, 225, 296—297, 324, 328, 329, 332
Бюффон Ж. Л. Л. 332

Валла, Лоренцо 55, 56
Вандек В. 295, 301, 302, 304
Варьяш А. 301, 305, 313
Васильев С. Ф. 128, 134, 298
Вейгель В. 78
Вентури 234
Вергилий 53, 76
Верньер П. 241, 276
Верцман И. 315, 317, 318
Вико Д. 225, 324
Волгин В. П. 316—317
Вольтер В. П. 215, 216, 221—224, 226—230, 247, 315, 317, 330

Галилей Г. 126—127, 297, 329, 332, 333
Гассенди П. 194
Гачев Д. И. 322, 323
Гегель Г. В. Ф. 5, 6, 9, 13, 17, 19, 22, 42, 81, 86, 90, 116, 140, 146, 148, 154, 159, 175, 185, 190, 192, 208, 210, 226, 231, 236, 243, 244, 256—258, 262—263, 273, 284, 286, 292, 298, 305, 321, 329, 335, 336
Гельвеций К. А. 265, 268—269, 274, 277, 280, 332, 334
Гераклит 23, 61, 69, 73, 75, 101, 182, 293, 294
Гердер И. Г. 230
Герон 206
Гершель В. 128
Гесиод 53
Гёте И. В. 335—336
Гоббс Т. 22, 24, 93, 124, 162, 176, 247, 314, 329, 332
Гокшели Л. П. 124, 299
Головин А. В. 292—293
Голосов В. 101, 109, 296, 297
Гомер 53
Гольбах П. А. 30, 265, 268—269, 274, 277, 280, 332, 334
Горфункель А. Х. 293—294
Гюйгенс Х. 142
Гюэ 216

Давид Динантский **38**
Данте 53
Дарвин Ч. 321

Деборин А. М. 96, 289, 300, 302, 304, 306, 308—309, 315, 319, 320, 321
Декарт Р. 7, 12, 17, 18, 20, 28, 29, 42, 51, 116—136, 138, 142, 148, 151, 153, 154, 156, 161, 166, 170, 178, 179, 185, 186, 188, 193, 208, 210, 221, 224, 225, 241, 248, 297—300, 306, 324, 329, 330, 332
Демокрит 53, 96, 98
Державин К. Н. 226, 315
Дешан Л. М. 231—243, 308, 318—319, 324, 334, 336
Дидро Р. 7, 29, 115, 190, 241—243, 265—295, 308, 319, 324, 334—336
Дикман Г. 272
Диоген 53
Дынник М. А. 215, 293, 315, 324
Дунс Скот 241

Зенон 220

Ибн-Рошд 115
Иващенко А. Ф. 322
Ивлиев В. А. 293—295

Каменский З. А. 323
Каммари М. 301
Кампанелла Т. 8, 52, 64, 72, 74—76
Кант И. 9, 27, 29, 110, 115, 126, 128, 129, 133, 140, 142, 149, 150, 192, 210, 262, 263, 276, 284—286, 335—336
Кеплер И. 126, 297
Клауберг И. 118
Коган Л. 315
Коган Ю. Я. 294
Кольман Э. Я. 314
Кондорсе Ж. А. 224, 229, 230, 336
Коников И. А. 302—304
Коперник Н. 8, 11, 68, 126, 325, 332
Краусс В. 276
Кребер Г. 310, 314
Кубицкий А. 293
Кузнецов А. А. 310, 313, 314, 320
Кузнецов В. Н. 215, 316, 322
Кутюра Л. 205

Ламарк Ж. Б. 29, 321
Ламеттри Ж. О. 277, 334
Ламот де Вайэ 216
Лапандин Д. 277, 334
Лаплас П. С. 126, 128, 129
Лёвен В. Г. 86, 88, 293
Левкипп 96
Лейбниц Г. В. 7, 12, 17, 20, 24, 29, 98, 115, 151, 153, 185—211, 224, 227, 241, 243, 280, 308—315, 324, 329, 330, 332, 334
Лейст О. В. 305
Ленин В. И. 5, 6, 20, 21, 105, 189, 208, 289
Леонардо да Винчи 115, 325, 332
Лессинг Г. Э. 230
Линней К. 29
Локк Д. 14, 16, 17, 18, 24, 107, 162, 176, 185, 222, 312, 329, 332
Ломоносов М. В. 324
Лукреций Кар 54
Лункевич В. В. 313
Луппол И. 303, 319, 321, 322
Лютер М. 11
Ляпорт Ж. 116

Майоров Г. Г. 309, 312, 314
Макиавелли Н. 225
Мальбранш Н. 224, 225
Маньковский Л. А. 301—303, 305
Маркс К. 9, 13, 18, 28, 86, 93, 96, 97, 115, 152, 189, 218, 243, 246, 249, 253, 256—258, 262, 271, 284, 286, 326, 331
Манетти Д. 55, 56
Марсель Г. 148
Мееровский Б. В. 306
Мёллер 80
Мельвиль М. Н. 100, 101, 109, 296
Мерсенн 119
Мильнер Я. 303—305
Минкина К. Н. 324
Митнос М. 298
Момджян Х. Н. 93, 296, 320, 321, 322
Монтень М. 138, 141, 143, 216—218, 223, 224, 284, 330
Морозов В. Д. 215, 290, 291, 294, 296, 307, 308, 311, 316, 321

Нарский И. С. 298, 310—312, 320—321

Недзельский Ф. В. 307
Николай Кузанский 8, 35—36, 39—51, 52, 60, 64, 68, 72, 74, 241, 289, 290—295, 324—327
Ньютон И. 26, 141, 179, 182, 185, 222, 306, 307, 332, 333

Ойзерман Т. И. 298
Ольденбург 156

Парменид 93
Паскаль Б. 137—150, 225
Перро 225
Петрарка Ф. 52, 53
Петрицци П. 62—64
Пико делла Мирандола 60, 61, 62, 64
Пифагор 53
Платон 14, 23, 35, 41, 48, 53, 56—58, 93, 94, 241
Плеханов Г. В. 300—301
Плиний 53
Плифон Г. Г. 57
Плотин 53, 58
Погребысский И. Б. 309
Познер В. 310, 314
Помпонацци П. 62—64
Поп 227
Порфирий 53, 58
Пристли 115
Прокл 36, 58, 84
Псевдо-Дионисий Ареопагит — 58
Пселл М. 58

Раймонди, Косма 55
Расин Ж. 146
Роберваль 142
Робине Ж. Б. Р. 239, 242—244, 334
Рожицын В. С. 294
Руссо Ж.-Ж. 7, 22, 29, 245—263, 316—318, 324, 335—336

Саликов К. И. 306
Самарская Е. А. 323
Свидерский В. И. 310, 314
Сент-Илер 29
Симонович А. 194
Ситковский Е. П. 298
Скуррер Г. 301, 303
Соколов В. В. 215, 291—294, 302, 303, 305, 316
Сократ 23, 53
Соломон ибн-Гебироль 54
Солон 53
Спиноза Б. 7, 17, 19, 20, 22, 25, 42, 97, 101, 113, 142, 151—181, 185, 185—188, 193, 208, 224, 237, 241, 242, 245, 274, 300—306, 308, 314, 324, 330
Спокойный Л. 309, 311—314
Сузо Г. 78

Тажуризина З. А. 40, 290—292
Танхилевич О. 299—300
Таулер И. 78
Телезио Б. 8, 74, 325—326
Тимоско В. 295, 301, 302, 304
Толанд Д. 26, 97, 115, 176—184, 306—308, 310
Тома Ж. 234
Торричели Э. 138
Тымянский Г. С. 300—303, 306, 308
Тюрго А. Р. Ж. 224, 228, 229, 230

Фейербах Л. 18, 79, 80, 86, 115, 189, 191, 209
Ферма П. 142, 143, 206
Фихте И. Г. 9, 210, 231
Фичино М. 58—60, 64
Фишер К. 101, 104, 106, 110, 113
Фома Аквинский 38, 118, 148
Фонтенель Б. — 225
Франк С. 78

Хуцишвили Н. 322

Цицерон 53

Черняк Б. 317

Шаррон П. 216
Шеллинг Ф. В. И. 9, 175, 192, 208, 210, 243, 292, 305, 335—336
Шлегель Ф. 230, 336
Шопенгауэр А. 301
Штекли А. 295

Щеглов А. 306, 308

Эйнштейн А. 307
Экхарт М. 7, 36, 38, 78
Эллис Р. 98
Эмпедокл 61

Энгельс Ф. 6, 8, 9, 11, 13, 14, 16—19, 23, 25, 27, 29, 31, 86, 101, 126, 129, 151, 155, 173, 174, 175, 185, 189, 249, 253, 258, 298, 299, 301, 306, 318, 332
Эпиктет 141
Эриугена, Иоанн Скот 36, 54
Юлина П. 301
Юм Д. 216, 330
Юшкевич А. П. 141
Якопо де Луго 67
Ямвлих 58
Янсений 137, 146
Ясперс К. 120, 122—123

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

Абсолютизация 160, 167
Агностицизм 194, 216, 316
Аксиома 108, 112, 207
Анализ 27
— и синтез 107—108, 297, 329
Аналитическое и синтетическое 101, 134—136, 163
Антагонизм 259
Антиномия 201, 210, 218, 248, 276, 285
Антропология 81, 87, 169—171
Антропоцентризм 148
Атомизм 98
Атрибут 177, 182—183 (см. субстанция)

Бесконечность 49, 67, 159—160, 189—190, 290, 292
— актуальная 40, 42, 157, 161
— потенциальная 42, 157, 161
— и конечность 72, 155, 157, 284, 295, 302—303, 313
— как источник случайности и свободы 205
— как синоним непознаваемости 42, 285
— б процесса познания 210
— методологическая роль идеи б. 50
Благо 60, 65
Бог 8, 37—39, 40—46, 49, 57, 62—63, 65—69, 75, 80—82, 89, 129, 148, 152—156, 161, 179, 192, 219
— доказательство бытия б. 122
— и свобода воли 63
— как синоним бесконечности 42
— как практический постулат 149
— отношение б. и мира 57—60, 64, 67
— слияние б. и человека 38
Бытие 75
— и познание 144, 188
— и мышление 146, 177, 190
— и сознание 186, 330
— и небытие 75, 234
— человеческое б. 146

Вероятность 137
Вещь 75, 100, 154, 157, 195—196, 233, 242
— возникновение в. 74—75
— происхождение в. и субстанции 157
— различие и тождество в. 194—197
Взаимодействие 27, 60
— вещей 100, 190, 302
Видимость (и реальность) 235
Внешнее (и внутреннее) 246—247
Возможное 194, 204—205 (см. действительное)
Возможность 44, 159
Воля 161, 168, 170—171, 254—255 (см. свобода)
Время 47, 73 (см. движение, материя)
Врожденное (идеи) 126, 241
Вселенная 30, 67, 71, 127
— и бог 65
— как целое 232
как единство противоположных начал 63
Всеобщее
— и единичное 295, 313
— и особенное 300—301
— всеобщая связь 302
— всеобщего различия принцип 193—195, 201—202, 207, 209
— всеобщность вещей 64
— всеобщность движения 65

Гармония 61, 63, 247
— предустановленная г. 20, 192, 205, 209, 227, 314—315
— г. целого 75
Гелиоцентризм 8, 11
Геометрия 20, 235
Гилозоизм 66, 71, 102, 177
Гиломорфизм 25
Гипотеза (космогоническая) 126—131, 192
Гносеология 208, 209, 298
Гуманизм 52—56

Движение 99—102, 129, 131, 180—183, 220, 233, 293, 296, 298—299, 306—308
— единство материи и д. 20,

95—97, 129—130, 176, 178, 180—181, 189, 278—279, 296, 307—309, 319—320
— как перемещение 26, 132, 157, 282, 292
— и покой 8, 26, 47, 72, 99, 161, 183, 199, 208, 231
— спонтанность д. 86 (см. самодвижение)
Дедукция (и индукция) 110, 138, 162 (см. метод)
Деизм 154, 222
Действительность 202
— и возможность 188, 194, 204—205, 290, 314
Детерминизм 191
— механистический д. 30, 159, 273—275
Диалог 54
Диалектика 5—7, 12, 39, 49, 69, 73, 81, 84, 87, 90, 93—94, 97, 104, 125, 135, 152—153, 159, 165, 180—181, 185, 190, 192—193, 208, 210, 218—221, 228, 231, 236—238, 243, 247, 255—256, 258, 262—263, 292—293, 296—298, 298—302, 310—311, 314, 322—324, 326, 333—336
— д. абсолютной и относительной истины 165—168, 202
— античная д. 7, 9, 27, 31, 94, 96, 176, 323
— д. бытия и небытия 75
— д. внутреннего и внешнего 314
— д. единого и многого 43, 45, 65, 82, 87
— идеалистическая д. 12, 19, 36, 89, 95, 309, 334
— д. историко-философского процесса 32
— история д. 5, 32
— как искусство ведения споров 17, 185
— как метод и теория развития 5, 29, 45, 68, 75, 116
— как способ мышления 6, 7, 20, 22, 29, 46, 125
— как способ познания 6, 45, 49, 50, 255
— как предмет логики 93
— как логика парадоксов 12—13
— как учение о бесконечном и едином боге 39, 82
— д. конечного и бесконечного 42, 45, 65—66, 158
— марксистская д. 5
— материалистическая д. 5, 6
— д. и метафизика 152, 162, 326, 330—331
— мистическая д. 89
— д. необходимости и свободы 161
— д. общественного развития 228
— объективная и субъективная диалектика 72, 125
— отрицательная д. 221, 223
— пантеистическая д. 325
— д. познания 50, 89
— д. природы 98
— средневековая д. 36
— стихийная д. 136, 193, 292, 298
— теогоническая и космогоническая д. 84
— теологическая д. 38, 81, 82—84, 325
— д. целого и части 43, 45, 165
— д. эмпирического и теоретического 209
— д. и формальная логика 13, 193, 291
Добро (и зло) 81, 85, 199, 221, 227—228, 243, 314
Догматизм 21, 117, 126, 217
— д. и скептицизм 104—105, 216
Доказательство 218
Долг 141
Дуализм 116, 154
— креационистский д. 68
— метафизический д. 55
— онтологический д. 186
Душа 59, 134
— бессмертие д. 217
— мировая д. 61, 70
— как субстанция 222

Единичное 157, 158—160
— и общее 31, 232, 234
Единое 40, 65, 68, 70, 73, 240
— и многое 39, 65, 69, 187
— и благо 65
— состоит из противоположностей 73
Единство 82, 101, 131, 297, 307
— вещей и времени 75
— движения и покоя 26

— добра и зла 244
— единого и многого 187
— лиц бога 82
— конечного и бесконечного 65
— минимума и максимума 72
— мира 53, 60—61, 130, 205, 299
— и многообразия 193, 291, 294
— наук 108
— природы 40, 322
— притяжения и отталкивания 26—27
— тождества и различия 31
— как сущность бога 41 (см противоположность)
Естествознание 10, 14—16, 77, 96, 100—101, 331—333
— механистическое е. 26, 277, 304, 324
— математическое е. 290
Естественнонаучный (см. метод)

Живое (и неживое) 25
Жизнь 66, 76, 88

Заблуждение (см. истина)
Закон 68
— диалектики 6, 184
— достаточного основания 207
— единства и борьбы противоположностей 320
— логики 204
— нравственности 150
— природы 63, 113, 129—130, 234
— тождества (форм. лог.) 204
— сохранения движения 131, 183
— универсальные, вечные з. 205, 228
— уравновешивания добра и зла 243
Зло 63, 83 (см. добро)
— проблема зла 120
Знание 50, 113, 192, 223, 246
— абсолютное и относительное з. 222
— дедуктивно-интуитивное з. 153, 172
— достоверное з. 145
— математическое з. 160, 163
— относительность з. 104
— опытное, чувственное, з. 153—154, 172
— з. и вера 217
— з. и практическое умение 110
— метафизический идеал з. 167

Идеал 260, 269
Идеализм 18, 331
Идеальное (и материальное) 82—84
— и реальное 208
Идеология
— феодальная 21
— гуманистическая 55
Интуиция 163—166, 291, 299—300, 304
— интеллектуальная и. 48
Искусство (как умение практического применения знаний) 113
Истина 21, 106, 145, 162—165, 202, 219, 223, 239
— абсолютная и относительная и. 210
— вечная 126
— и. и заблуждение 39, 49, 119, 199—200, 204, 291—292
— личная и. 150
— как система 145
— и. и противоречие 221
История 226, 228—229
— и. диалектики 5
Историческое (и логическое) 6, 95, 190, 209
Историзм (космогонический) 126

Категории 183
Каузальность и телеология 209
Качество 86, 252
— к. и количество 100, 103, 200
Космология 71, 126—130
Космогония 20, 28, 80, 96, 297—298, 332 (см. гипотеза)
Концептуализм 162
Креационизм 35, 68, 84—130, 153—154, 236
Критицизм 118

Логика
— диалектическая 136
— математическая 185
— формальная 12, 300, 304, 310—311 (см. диалектика)
Логическое и физическое 193—194

— и реальное 204 (см. историческое)
Любовь (как воплощение единства мира) 60

Математика 185, 290, 299, 304, 309 (см. метод)
Материализм 176, 222, 231, 265, 277, 299, 300, 302, 308
— домарксистский 32, 94
— метафизический 19, 25, 26, 77, 93, 191, 277, 282, 308
— механистический 134, 277, 293
— сенсуалистический 18
— стихийный 134—135
Материя 25, 69, 70—71, 97—98, 129—132, 161, 176—182, 187, 243, 285, 294—295, 300, 306—307, 320—321, 332
— активность м. 180—182
— гетерогенность м. 98
— м. и время 75
— м. и движение 20, 86, 95—97, 176, 178, 180, 189, 278—279, 294, 308—309, 319—320, 330
— м. и дух 187
— м. и протяжение 177
— м. и форма 72, 95—97, 290
— как возможность 25
— как реальная сущность 74
Мера 103—104
Метафизика 18, 151—152, 161, 209, 218, 263, 299, 306, 315, 324
— как учение о сверхчувственном 18, 151
— как способ мышления 8, 12, 32, 46, 107, 151, 308, 325, 330—331
— как концепция развития 29
— спекулятивная м. 18 (см. метод)
Метод 107, 192—193, 200, 207, 297
— аналитический 135
— антиципаций 95
— дедуктивно - синтетический 136—138
— диалектический 12, 20, 333—334
— геометрический 19
— естественнонаучный 14, 142—143, 222, 277
— идеалистический 13, 116, 134
— индуктивный 17, 138
— математический 161—165, 312
— метафизический 5, 12, 17, 53—54, 93, 109, 152, 160, 168, 190, 209, 244, 304, 328—329, 332—333
— научный 138, 299
— парадокса 284—285
— рационалистический 110, 193, 329
— синтетический 108, 135—136
— сомнения 106, 119—124, 222, 248, 299
— схоластический 17, 108—109
— спекулятивный 17
— рефлексии 143
— эмпирический 17, 19, 94, 110, 222, 329
Мир 35, 57, 61, 70, 144—145, 194, 198, 209, 235—236
— м. есть бог 38
— как единство актуальной бесконечности и конечности 42
— как целое 73, 155, 232
— познаваемость мира 49
— порождение мира 66
— происхождение м. 95
Механицизм 116, 132, 135, 136, 158, 182, 305
— материалистический м. 26
Механистический см. детерминизм, мировоззрение
Мировоззрение (механистическое) 16, 26, 133, 299, 324
— гелиоцентрическое м. 11
Минимум и максимум 71
— принцип мин. и макс. 193, 206—207
Мистика (еретическая) 39
Мистицизм 78
Модус (см. субстанция)
Монада 189, 194—197, 202, 206, 209
Монадология 72
Многообразие 195 (см. единое)
Мораль 148
Мышление 177, 218
— диалектическое 23
— как атрибут материи 177
— м. и материя 301
— м. и познание 146
— м. и протяжение 302

Натурализм (механистический) 148
Натурфилософия 192
Наука 111, 136, 145, 149
— и практика 113—114
— и искусство 114
Непрерывность 193, 198—201, 207, 209
— и дискретность 200—201
Необходимость 63, 272
— н. и свобода 62, 112, 155, 161, 169, 171—173, 267, 271, 273, 284—285, 305, 314—316
— н. и случайность 204, 228, 234, 273, 275, 285, 305, 313, 314
Непознаваемое (и непознанное) 285
Неравенство 229, 252—253
Неоплатонизм 36, 56—58
Номинализм 232
Нравственность 147, 260

Общее 232
— и отдельное 16, 31 (см. единичное)
Общественный договор 259—260, 263
Общество (как предмет диалектики) 263
Одушевленность (как источник движения) 75
Онтология 59, 71, 74, 152, 161, 168, 190, 208
Опыт (как источник познания) 139
Организм 133
Отражение 102
— о. как свойство материи 243
Отрицание 10, 21, 82, 83, 232, 239
— позитивное, конкретное 21
— как ограничение 158, 291, 302
— отр. отрицания 95, 158, 253, 291, 318
Ощущение 283
— как свойство материи 102
— о. и сущность 296

Пантеизм 8, 45, 64, 69, 71, 182, 293—294
— мистический п. 36, 38, 39, 65, 66
— натуралистический пантеизм 38, 39, 43, 46, 65, 68, 74, 154
Парадоксы 266, 272, 276—278, 284—286
Патристика 35
Платонизм 56—57
Позитивизм 12, 13
Познание 6, 87—89, 113, 139, 142, 144, 146, 157, 161—166, 174, 188, 208, 223, 246—247, 291, 297—298, 326
— дедуктивное 162—163
— интуитивное 162—163, 165—167
— как восхождение к единству природы 73
— как восхождение от части к целому 50
— как процесс 106
— математическое 163
— граница п. 146
— относительность п. 223
— чувственное познание 47, 88, 153—162, 165—166, 172, 291
— эмпирическое п. 193
— п. как отрицание бога 83
Понятие 162—164
Практика 113, 168, 305
— и наука 112—114
— и теория 110—112, 121
Природа 8, 60, 68, 84, 98, 101—102, 109, 113, 130, 226, 251, 277
— и бог 58—59
— история п. 81
— одушевленная и неодушевленная п. 102
— как целое 30, 210, 232
— как причина самой себя (causa sui) 96, 181 (см. субстанция)
Причина и следствие 235
— и бог 60
Причинность и целесообразность 113
Пробабилизм 148
Провиденциализм 35, 63, 130
Производство 28
— капиталистический способ п. 9, 10
Прогресс 224—225, 229
— п. знаний 229
— как бесконечный процесс борьбы 227, 228, 230, 245
— и регресс 251
Просвещение 22, 247
Простое (и сложное) 103, 295

Противоположность 256, 259, 292, 295, 299
— единство, совпадение п. 26, 39, 42, 45, 48, 49, 51, 60—63, 69, 72, 73, 74, 76, 81, 85, 86, 96, 105, 192, 206, 208, 231—232, 234—235, 237—238, 241, 252, 273, 284, 289—291, 293, 300, 303, 309, 327
— бытия и познания 144, 186
Противоречие 75, 85, 143, 186, 187, 202, 209, 218—221, 224, 227—229, 237, 243, 248, 253, 258—259, 262—270, 276—278, 282, 284—286, 289—290, 292, 298, 303—304, 306, 309—310, 317, 318, 322—324, 330
— антагонистическое 9
— как выражение разумного 220—221
— п. и заблуждение 229
— п. онтологическое 186
— противоречие абсолютного и относительного знания 222
— п. познания 218
— п. прогресса 227, 228
— п. сущности и явления 187
— п. человека 143

Равенство 260—261
Развитие 29, 130, 192, 298
— природы 109, 226, 293
— идей, принцип р. 28, 128, 132, 291, 299, 321
— как переход в противоположность 252
Разум 49—51, 98, 122, 146—147, 167, 171, 217, 223, 227, 247, 283
— и вера 64, 119, 217, 296
— и воля 121, 169, 257
— и рассудок 50, 248, 291
— практический 110
— как средоточие диалектической способности 48
— как средство ясного и отчетливого познания 167
— как средство постижения высших оснований 47
— р. и чувство 283, 291
Рассудок 47—48, 50, 291
— метафизический характер р. 48, 50, 244, 255 (см. разум)
Рационализм 118, 125, 194, 203, 329
Рациональное и чувственное 11, 125, 208, 209
Релятивизм 315
Романтизм 245

Самодвижение 25, 66, 70—71, 76, 102, 130, 294, 296—297, 306, 320, 327
Саморазвитие 190 (см. развитие)
Свобода 113, 173, 174, 248—249, 261, 269, 275, 324
— с. воли 63, 81, 170, 257
— выбора 62
— и познание 113
— как сущность человека 249 (см. необходимость)
Сенсуализм 118, 222, 329
— с. материалистический 18
Синтез 144
— диалектический 325
— математический 299 (см. анализ)
Скачки 311
— качественные с. 103
— с. и постепенность 200, 231
Скептицизм 125, 194, 216, 219, 221—222, 299, 314—315
— и догматизм 104—106, 216
— и сомнение 121
— и стоицизм 144
— и субъективизм 164
Сложное (см. простое)
Случайность 159, 204, 235 (см. необходимость) 147
Сознание 308
— и бытие 186
Собственность (источник неравенства) 246, 250
Сомнение 217—218 (см. метод)
Субстанция 154—161, 172—174, 177, 179, 186, 190, 236, 302—305
— как причина самой себя 20, 155, 302—304
— с. мыслящая и протяженная 132—134
— как бог и природа 154
— как душа 222
— отношение к атрибутам и модусам 154—161, 170, 180, 324
Сущее 73, 145, 233, 236
— как процесс 81 (см. сущность)

Сущность
— вещей 164
— и явление 5, 187, 295, 326
— и сущее 66
— с. человека 144, 250
— иерархия сущностей 59
Схоластика 7, 17, 53, 216

Тензм 78
Теология 35, 148
— положительная 36, 37, 40
— отрицательная (апофатическая) 37—38, 40
— спекулятивная 148
Теоретическое 12
— т. и эмпирическое 11, 209
Теория (см. практика)
Тождество (и различие) 196

Ум 46, 101, 155
— как внешняя причина 70
Универсум 99

Фатализм 205, 273—275
Фидеизм 119
Физика 135
Философия 6—7
— античная 23
— буржуазная 20, 22
— диалектическая 23
— история ф. 6—7
Форма 25, 70, 179, 183
— и содержание 25

Химия 32
Хаос 96

Целое 313
— и все 237—240
— и часть 16, 39, 43—45, 145, 165, 168, 178, 232—235, 237, 240, 263, 280, 282, 291, 297, 303, 319
Целостность 41, 166, 250, 257, 304
— ц. мира 41, 145—146, 155, 158, 174
Целесообразность (см. причинность)

Часть (см. целое)
Человек 10, 46, 87—88, 113, 140, 142—143, 144—149, 161, 170, 225, 246, 248—251, 267—269, 274
— и бог 55, 57
— и природа 45, 55, 170, 250—251
— как конечно-бесконечное существо 45, 240
— человек и человечество 225
Чувственность 88
— как источник заблуждений 119
— чувственные идеи — 171 (см. познание, рациональное)

Эволюционизм 131, 134, 140
Эволюция 81—82
Эманация 44
Эмпиризм 312
— материалистический 24
— метафизический 107
— некритический 119 (см. метод, познание, теоретическое)
Этика 150, 169—171, 247
— этич. рационализм 146

Явление (и вещь в себе) 262 (см. сущность)

СОДЕРЖАНИЕ

Введение. Проблемы диалектики в эпоху господства метафизического способа мышления 5

Раздел первый

Диалектика эпохи Возрождения (XIV — начало XVII в.)

Глава первая. Николай Кузанский 35
Глава вторая. Диалектические идеи итальянского Возрождения 52
Глава третья. Бёме 78

Раздел второй

Диалектика в эпоху господства метафизических систем (XVII — начало XVIII в.)

Глава четвертая. Ф. Бэкон 93
Глава пятая. Декарт 116
Глава шестая. Паскаль 137
Глава седьмая. Спиноза 151
Глава восьмая. Толанд 176
Глава девятая. Лейбниц 185

Раздел третий

Кризис метафизики и усиление диалектических тенденций (XVIII в.)

Глава десятая. Вольтер 215
Глава одиннадцатая. Дешан 231
Глава двенадцатая. Руссо 245
Глава тринадцатая. Дидро 265

Раздел четвертый

Историография

Глава четырнадцатая. Советская историография западноевропейской диалектики XIV—XVIII вв. 289
Заключение 325
Список цитируемой литературы 337
Указатель имен 345
Предметный указатель 349

История диалектики XIV—XVIII вв. М.,
И 90 «Мысль», 1974.
356 с. (АН СССР. Ин-т философии).

Книга представляет собой одно из первых обобщений исследований диалектического аспекта философской мысли в период XIV—XVIII вв. В работе рассматриваются диалектические идеи таких выдающихся мыслителей, как Николай Кузанский, Бёме, Декарт, Спиноза, Лейбниц, Вольтер, Дидро и др.

Книга снабжена именным и предметным указателями.

И $\frac{10501\text{-}256}{004(01)\text{-}74}$ 33-74 1Ф

ИСТОРИЯ ДИАЛЕКТИКИ XIV—XVIII вв.

Редактор Л. А. Финкельберг
Младший редактор Л. И. Сальникова
Оформление художника В. А. Масленникова
Художественный редактор С. М. Полесицкая
Технический редактор О. А. Барабанова
Корректор Ч. А. Скруль

Сдано в набор 20 июня 1974 г. Подписано в печать 30 октября 1974 г. Формат 84×108¹/₃₂. Бумага типографская № 1. Усл. печатных листов 18,9. Учетно-издательских листов 19,41. Тираж 30000 экз. А 12402. Заказ № 1522. Цена 1 р. 40 к.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Ордена Трудового Красного Знамени Ленинградское производственно-техническое объединение «Печатный Двор» имени А. М. Горького Союзполиграфпрома при Государственном комитете Совета Министров СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли, 197136, Ленинград, П-136, Гатчинская ул., 26.